Tome II № 2 Juin 1952

REVUE
DE
DROIT CANONIQUE



Revue trimestrielle

STRASBOURG

MCMLII

COMITÉ DE DIRECTION

REVUE
DE
DROIT CANONIQUE

JUIN 1952

SOMMAIRE

THÉOLOGIE DU DROIT CANONIQUE

HISTOIRE DU DROIT CANONIQUE

DROIT CANONIQUE ORIENTAL

MÉLANGES

CHRONIQUE

BULLETIN CRITIQUE

LE DROIT DE L'INCARNATION

INTRODUCTION

I. — LE DISCRÉDIT PRÉSENT DU DROIT

Un malaise grave et profond pèse à l'heure présente sur le monde des institutions et du droit.

Une partie notable de l'humanité pensante s'évertue à restaurer et à rénover un ordre social temporel saccagé par les rafales de deux guerres universelles. Avec toutes les ressources de la science positive et de la technique, on essaye d'édifier des structures solides, qui soient capables de ranimer, de stimuler et de défendre une civilisation en péril accablée par ses ruines. Le labeur tenace d'équipes diverses d'hommes d'action, acharnés à poursuivre le relèvement d'une humanité atteinte en ses forces vives, n'a pas été tout à fait vain. D'heureuses réalisations ont été accomplies, des alliances pacifiques ont été contractées qui ont amélioré le sort matériel de la planète. De son côté, la renaissance incontestable de l'humanisme dans les sciences juridiques, désormais plus accueillantes aux problèmes supérieurs du Droit, est venu éclairer d'une meilleure lumière les assises et les

buts de la tâche entreprise. Les foules elles-mêmes seraient prêtes à soutenir un si rude effort de toute leur volonté de vivre. Mais tant d'institutions récentes, en qui les peuples avaient placé leurs espoirs, sont tombées les unes et les autres, tour à tour impuissantes, et l'efficacité de celles qui leur ont succédé est si fort entamée par la lutte idéologique et la volonté de puissance de l'impérialisme démocratique « totalitaire » et de l'impérialisme démocratique « libre », que la désillusion et le scepticisme, un instant refoulés avec peine, ont gagné de proche en proche les couches les plus diverses des sociétés ; ils sapent sourdement ce qui pouvait encore y demeurer de foi en l'homme et en la valeur du Droit.

L'incrédulité générale ne met pas en cause, cela se comprend, la relative efficience matérielle du Droit au sens strict du mot, du Droit sanctionné par la force physique ; le rôle des pouvoirs de fait à notre époque est bien trop écrasant pour qu'on se passe la plaisanterie de le nier. L'impatience et le sarcasme s'exercent seulement sur son juridisme, sur la prétention de tout régenter par des textes, la multiplicité incohérente des lois, règlements et circulaires, sur le durcissement inhumain de leurs formules dont presque jamais l'art et l'élégance que les Romains nous avaient légués, ne viennent tempérer l'indispensable et impersonnelle généralité. On ne les subit qu'autant qu'on ne peut leur échapper. Le sens des attaches du droit positif avec l'ordre moral a presque disparu de l'esprit populaire. Un retour de faveur du Droit naturel se dessine, il est vrai, un peu partout, dans l'élite des Universités françaises (1), anglosaxonnes, japonaises, etc. ; nombreux pourtant sont ceux qui demeurent réticents ou hostiles devant un tel réveil ; ils ne perçoivent plus l'essentielle parenté du Droit, de l'Etre et de la Vérité. Ils opposent les catégories du « juridique » et de la « société » à celles du

(1) M.-R. A. ARBUS, O. P., *Humanisme et Sagesse dans les sciences du droit*, Rev. Thomiste, 1950, p. 577 et suiv.

Les références qui seront données, sans nom d'auteur, dans la présente Etude sur *le Droit de l'Incarnation*, sont des références aux œuvres de St Thomas, notamment à la Somme Théologique. En se reportant aux éditions de la Somme on trouvera d'autres références.

« nous », de la fusion et de la communauté. Ils ont oublié que mérite le nom de Droit au sens originaire et général du terme (di-rectum) toute règle objective traçant aux hommes la vraie et vitale « direction » vers leur bien commun. Morte pour eux avec ses préceptes et ses conseils, est la Loi Eternelle, d'où toute la force morale des lois créées dérive. On colporte même par la presse et par la radio, par le théâtre et par le cinéma un type de surhomme existentialiste, impatient de toute dépendance, qui serait à lui-même et pour lui seul sa loi. L'ombre de la contrainte intérieure, montant de la conscience intime de la structure fondamentale de son être, indispose son ombrageuse liberté; mais il ne s'aperçoit pas qu'on ne peut mépriser les lois de l'être sans se mépriser soi-même, que « l'ennemi des lois » se fait son propre ennemi: « l'individu » détruit en lui « la personne humaine » et ses droits. — Les marxistes léninistes, quant à eux, conservent jalousement la notion d'une loi supérieure; mais il s'agit, comme on sait, de la loi suprême de l'intérêt de classe, aux vicissitudes duquel l'individu est sommé de consentir la seule « aliénation » qui reste légitime. La condition de la personne n'est pas meilleure; le droit s'évanouit ici encore dans le fait; dans le monde à venir il sera pure création de l'homme libéré.

Sans nul doute, c'est surtout le droit positif temporel, dont les liens avec le sacré sont allés se distendant depuis le XIV[e] s., pour se rompre officiellement à partir de la fin du XVIII[e] s., qui a pâti d'un tel discrédit.

Pourtant *le Droit de l'Eglise* n'a pas été épargné par les tourbillons mêlés, aux sources tantôt rationalistes, tantôt pseudo-mystiques, du scepticisme contemporain. Ses institutions visibles sont l'objet de contradictions multiples.

Certains lui refusent la qualité de société juridique, pour le motif que son Droit est dépourvu de sanctions matérielles propres. Ils supposent qu'il n'y a pas d'autres sortes de « juridique » que le « juridique positif » qui s'appuie directement sur la force brutale.

D'autres, à l'inverse, estiment que l'Eglise catholique est beaucoup trop juridique et qu'elle trahit ainsi sa qualité de Corps mystique. Ils supposent, en opposition avec les premiers, qu'il y a du « juridique » partout où s'affirme sociale-

ment une structure disciplinaire solidement charpentée et spirituellement contraignante.

En désaccord sur la façon de définir le Droit, ces deux sortes d'esprits se rejoignent pourtant dans le peu de cas qu'ils font de l'aspect « institutionnel » de l'Eglise. Les seconds, ceux qui s'élèvent contre le « juridisme » ecclésiastique, sont de beaucoup aujourd'hui les plus écoutés.

Les uns, parmi eux, ne font guère que reprendre, avec des nuances nouvelles, de vieilles querelles. Ainsi en est-il, par exemple, des « pravoslaves », fiers à bon droit de leur somptueuse liturgie, mais héritiers des antiques refus de l'Orient, dont il ne saurait être question, pour l'instant, de doser les responsabilités ; ils se plaignent de l'intransigeance administrative et rituelle de la « Rome papale », de ce qu'ils appellent ses innovations doctrinales et de l'étouffement dans son sein par un sec ritualisme des valeurs cultuelles porteuses de profonde vie mystique communautaire. De leur côté les «réformés» conservant sur ce point leur fragile unanimité, persistent à protester eux-aussi, mais au nom de l'évangélisme pur, contre la primauté pontificale et l'appareil autoritaire de son magistère et de sa législation ; le droit religieux positif, dans la très sobre mesure où il en faut un, devrait surgir, comme les «pasteurs» mêmes, de la conscience de la communauté confessionnelle qu'il doit régir. — A ce purisme font écho, dans les cercles catholiques, des historiens et des « humanistes », disciples d'une religion cosmique de l'Esprit ; rajeunissant, d'une plume légère, les diatribes, semi-naturalistes et semi-évangéliques, d'Erasme, en son *Eloge de la Folie* et son commentaire sur St. Matthieu, ils dénoncent l'exubérance judaïsante de la règlementation ecclésiastique, infidèle, à les croire, au Christ, venu pour libérer son peuple du joug de la loi mosaïque, infidèle aussi à l'homme racheté qu'elle écarte du Christ Sauveur.

D'autres attaques contre le Droit canonique sont plus typiquement modernes. Elles s'apparentent à celles que l'on vient de constater plus haut à propos du Droit temporel. Il est des militants, engagés de grand cœur dans l'action, qui s'affirment désireux de se plier aux disciplines de la hiérarchie ; mais, se heurtant à la résistance passive des masses déchristianisées, ils s'en prennent de leur échec à l'inadapta-

tion et au conservatisme sénile du Droit ecclésiastique, sans peut-être se demander toujours assez, si c'est la loi de l'Eglise elle-même qui est responsable d'une telle stérilité ou les méthodes archaïques d'apostolat qu'on a plaquées sur elle, ou encore les interprétations superficielles et mal informées que l'on en donne. — Sur quoi des militants aussi bien intentionnés s'offrent à les rassurer. Frottés de quelque peu de Théologie et d'un peu moins de science canonique, ils se plaisent à répéter qu'une loi positive n'entend jamais obliger tellement qu'on soit contraint de subir un grave détriment personnel pour lui demeurer fidèle ; à plus forte raison, une loi positive doit-elle céder le pas, selon l'adage «lex animarum suprema lex esto », aux fins mêmes de la rédemption, lorsque l'apôtre juge en conscience qu'elles sont menacées ; on peut être assuré, en tout cas, professent-ils, que l'interprétation la plus bénigne et la plus large est toujours la plus conforme à l'esprit de l'Eglise et à sa volonté profonde. La loi de charité n'est-elle pas la loi suprême ?, et « l'épikie » surnaturelle, « l'équité canonique » elle-même, adoucies par l'Agapè, ne sont-elles pas encore plus accommodantes que l'équité naturelle, devant laquelle toutes les règles positives baissent pavillon et s'inclinent ? Bien plus, renchérissent d'autres praticiens, au caractère plutôt sentimental (2), de l'apostolat moderne, il n'est pas besoin de prendre de si grands ménagements avec les règlements hiérarchiques ; ils ne sont que des directives, très secondaires, pour l'homme « spirituel » et pneumatique, dirigé par l'Esprit qui souffle où il veut. La Charité pour lui n'est-elle pas un instinct surnaturel bien plutôt qu'une loi ?

A ces assauts divers des frères séparés, des « engagés », des pseudo-théoriciens et des pseudo-mystiques, contre le Droit de l'Eglise, maints esprits assistent impassibles et indifférents. De caractère amorphe, ils se lavent les mains d'un débat qui, assurent-ils, ne met en danger que les structures contingentes et fluentes de l'Eglise : elles peuvent évoluer, se transformer, s'adapter, croître et mourir, sans grand dommage pour la vie paisible des chrétiens auprès du clocher. — Mais d'autres esprits, au tempérament passionné, ne l'enten-

(2) Le mot de « caractère » est pris ici et plus bas dans le sens technique que lui donne la « caractériologie ».

dent pas de cette oreille ; avec intrépidité ils proclament l'intangibilité des formes présentes de la vie ecclésiale, s'insurgent contre le mot même de réforme et se déclarent indéfectiblement hostiles aux nouveautés institutionnelles. On ne saurait dire, en vérité, s'ils ne font pas plus de mal au prestige du Droit du Corps mystique, par leur intégrisme disciplinaire obstiné que ceux qu'ils accuseraient volontiers de modernisme juridique.

Par bonheur, des poussées de vie surnaturelle profonde, libérées par des mouvements d'Action catholique accordés à un renouveau liturgique qui se propage de jour en jour, s'éveillent et s'embrasent au feu du Cœur du Christ présent au milieu de son Peuple. La grâce de sa Croix apparaît d'autant plus précieuse, qu'en dehors de sa lumière ne luit pas d'espoir pour un monde embarrassé de son propre sang répandu. Le renouveau cultuel, qui rapproche sensiblement les mentalités profondes de l'Occident et de l'Orient, entraîne à sa suite, non sans quelque retard, un renouveau encore faible d'intelligence des lois disciplinaires centrées autour du Sacrement de Vie. De plus, le réveil liturgique et disciplinaire s'accompagne d'une renaissance d'humanisme dans la science du Droit de l'Eglise. L'humanisme se manifeste le plus souvent par le recours à l'histoire comme source d'explication des lois ecclésiastiques ; on connaît mieux aujourd'hui les attaches de la législation de l'Eglise aux courants sociaux, aux besoins spirituels, aux abus aussi, auxquels elle a eu dessein de donner une règle et une mesure appropriées. On discerne mieux ce qui en elle est historiquement stable et ce qui, ayant déjà varié, peut varier encore. D'un autre côté on perçoit plus clairement les raisons humaines permanentes des exigences sociales du for externe. Et de cela il faut se féliciter. S'il est vrai, en effet, comme l'a très opportunément rappelé Son Excellence Monseigneur Garrone dans cette *Revue de Droit Canonique* (3), et nous allons y revenir, que l'étude de la loi canonique doive s'éclairer à la lumière de l'unique Science sacrée, de la « Sagesse » théologique, la méthode juridique possède, dans une certaine limite, ses particularités. La technique canonique est, pour partie, distincte,

(3) S. E. Mgr GARRONNE, *Position présente du Droit canonique*, Rev. de Droit canonique, 1951, T. I, n° I, p. 55 et suiv.

et son enseignement, à ce titre doit être distinct; pour avoir oublié cette vérité, on a végété trop longtemps dans une sorte de Théologisme « moniste », ajuridique et purement moral; les lois canoniques n'étaient guère étudiées que sous l'angle de l'obligation de conscience qu'elles engendrent au for interne; on se souciait fort peu d'en discerner le motif social spécifique et de les relier aux fins du Corps mystique; elles ne faisaient figure que de simples excroissances, « posées » superficiellement sur la structure divine de l'Eglise à la manière dont un oiseau se pose sur une branche d'arbre. La défaillance chez les clercs du sens des valeurs canoniques trouvait là une de ses causes, tantôt sur une branche, tantôt sur une autre. — Rome maintenant a parlé ; le Droit canonique, désormais, doit être enseigné selon une méthode à lui qui réponde à la nature de son objet. Cette méthode a porté des fruits; des ouvrages récents, comme le *Traité de Droit Canonique* élaboré sous la direction de M. Naz, et le *Manuel de Droit canon* du R. P. Jombart, témoignent d'une revalorisation humaine du « juridique » dans les institutions de l'Eglise.

Par malheur pourtant, le Théologisme ajuridique sévit encore en plusieurs écoles cléricales. Par malheur aussi on va trop loin parfois dans la juste réaction dirigée contre lui; le point de vue positif, historique, exégétique, fait oublier à son tour le «rattachement» scientifique aux principes que le Droit Canonique, partie intégrante de la Sagesse théologique, doit affirmer, en sa méthode même, s'il veut devenir, comme il se doit, une science explicative s'édifiant en Sagesse. Théologiens et canonistes ne s'autorisent-ils pas trop souvent de la spécialisation des enseignements scolaires, imposée par le plan pontifical d'études cléricales, pour se dispenser de manifester, avec précision, les racines divines dont les lois ecclésiastiques descendent comme autant de rameaux, contingents sans doute, mais vitaux; par là se perpétue, quelquefois, dans les rangs du clergé diocésain et du clergé religieux, la méconnaissance ou le mépris, ou du moins la désinvolture, à l'égard d'un Droit qui demeure à bien des titres le Droit sacré par excellence.

Ce qui est plus grave encore, c'est que le renouveau liturgique reste, ici où là, épisodique et spectaculaire. — Il ne

s'est pas assez largement répandu et il n'a pas assez profondément pénétré la mentalité et la vie privée des diverses couches sociales : il n'a pas suscité, pour l'instant, le redressement moral et disciplinaire qu'un fervent amour eucharistique provoque normalement, lorsqu'il n'est pas déjà réalisé. — Bien des milieux s'avèrent obstinément réfractaires à des rites, à des gestes, à des paroles communautaires qu'ils ne comprennent pas. Il est aussi des âmes, éprises avant tout de vie intérieure, qui se trouvent déroutées et parfois rebutées, au seuil tout au moins de leur conversion, par les apparences rituelles, dont la richesse symbolique et spirituelle leur demeure voilée ; elles récriminent contre l'Eglise qui réserverait les trésors du Christ à des « initiés » et les cache à la foule sous des signes, comme si les signes symboliques essentiels du culte n'étaient pas d'institution divine. — D'autres chrétiens pratiquants, qui n'ont pas les préoccupations profondes des premiers, assistent assidûment et sans se plaindre ni maugréer aux assemblées liturgiques principales ; mais on sait bien qu'ils ne prennent par là qu'une « assurance sur la mort » et que les institutions de l'Eglise n'ont pas de prise sur leur esprit ; les requêtes juridiques de sa discipline sont vides de réalité pour eux. Il en est de même pour les catholiques saisonniers ou les pratiquants occasionnels qui ne sont présents qu'à demi, lors des grandes fêtes annuelles ou des fêtes familiales (baptême, mariage) où les rites et le Droit ne jouent qu'un rôle annexe de sécurité pour l'avenir ou de solennité sociale complémentaire ; les institutions de l'Eglise sont par eux subies plutôt qu'aimées. D'assez nombreux esprits, d'autre part, mettent un malin plaisir à rapprocher ce qu'ils appellent le fonctionnarisme clérical du bureaucratisme laïque, et demandent si la fameuse « vingt-cinquième heure » ne va pas sonner au cadran de l'Eglise.

On eût pu, semble-t-il, espérer, qu'au moins le divorce de l'Eglise et de l'Etat aurait eu le précieux avantage de rendre notoire et incontestable l'indépendance d'une Eglise spoliée par l'Etat. Il n'en a rien été. La Séparation n'a entraîné qu'un plus grand sentiment de la relativité de l'un et l'autre Droit. Pis encore, la vie de l'Eglise et sa législation se trouvent affligées d'une étiquette « bourgeoise » ou « capitaliste », par cela seul qu'on entend trop de bruit d'argent au-

tour de l'autel et que la réception des sacrements, celle du mariage en particulier, est hérissée de règles difficiles ou assurée par le clergé en des circonstances trop fréquemment, dit-on, prohibitives, qui la rendent inaccessible ou inhumaine aux classes prolétaires, ou même aux classes simplement laborieuses.

Brochant sur le tout, ceux-là mêmes qui attendent du Christ présent dans l'Eglise le relèvement du monde déclarent, en trop grand nombre, que le salut viendra plutôt « malgré » le Droit de l'Eglise que « par » lui.

Ainsi assiste-t-on dans l'Eglise comme dans l'Etat à une profonde crise de désaffection et de défiance, de mésestime et de malveillance, parfois même de répulsion pour les choses du droit. En vertu d'une sorte d'osmose sociale, un courant puissant de défaitisme s'est formé, qui charrie toutes les négations et les dédains brièvement décrits par nous, et il déferle sur la structure des institutions juridiques de l'Eglise et de l'Etat pour en détourner la vie des peuples. Non-valeur pour les uns, le Droit pour d'autres serait une anti-valeur, un adversaire de l'humanisme, un ennemi de la personne humaine en quête de civilisation et de béatitude, un instrument d'oppression, destructeur au profit des diverses tyrannies sociales, de la vie et de la liberté créatrice des hommes.

Face à la marée montante de toutes ces doctrines dissolvantes, qui s'affrontent parfois et s'entrechoquent, mais s'accordent pourtant pour combattre et rabaisser le Droit, il faut affirmer que, malgré ses infirmités, le Droit, digne de ce nom, est, par nature, dans le plan de Dieu sur l'univers, une « règle de vie », destinée à servir les fins de l'Incarnation, libératrice de l'homme.

II. — LE DROIT « RÈGLE DE VIE » AU SERVICE DE L'INCARNATION

Il ne saurait être question de nier les imperfections naturelles et congénitales de tout Droit formulé en termes humains, ni le caractère général et impersonnel que doivent revêtir les concepts d'une règle communautaire, faite pour régir, en vue du bien commun, les actes concrètement multiples des membres d'une société, en ce qu'ils ont de commun ;

toute réduction de l'individuel multiple à l'universel implique par elle-même une abstraction; on n'y aurait pas échappé même dans l'état d'innocence; dans l'état présent de l'humanité la formule juridique comporte un péril de juridisme auquel certains caractères (les passionnés, les colériques, les nerveux) n'échappent que difficilement; faudrait-il de leurs méfaits charger le Droit dont ils abusent ?

Nul non plus ne songe à justifier la multiplicité délirante des lois temporelles; la complexité de la vie moderne rendait inévitable leur accroissement partiel; elle ne légitime pas leur encombrant pullulement; le dirigisme totalitarisant est passé par là; l'inflation législative, l'insuffisante élaboration technique et littéraire des textes, sont en bonne place parmi les causes de la dévaluation du droit. Pourrait-on articuler le même grief contre les lois de l'Eglise, surtout depuis le Code de Droit canonique ? Il faudrait y regarder de plus près.

Il n'est pas question davantage de contester l'utilité de réformes avisées dans l'Eglise et dans l'Etat, d'un certain aménagement des institutions traditionnelles à l'avantage des classes laborieuses. La hiérarchie alertée est aux écoutes et des preuves notoires de sa sollicitude en ce domaine nous ont été données.

Par contre l'outrance de certaines critiques s'est révélée à la manière même dont nous avons été conduits à les formuler pour écarter toute méprise sur leur compte.

Bien pauvre serait une conception du Droit qui le ramènerait au simple droit positif, alors qu'aucun droit ne tient si le droit naturel ne le soutient; bien pauvre aussi, à l'inverse, une conception de l'Amour qui en ferait un fossoyeur des lois, alors que tout amour véritable est amour du vrai bien et que celui-ci doit mendier sa mesure suprême à la loi, et à la Loi Eternelle.

Bien indigente encore est une théorie de l'interprétation des lois surnaturelles qui veut les soumettre à la même règle d'interprétation large, comme si, par exemple il n'y avait pas de matières graves où l'interprétation stricte est de rigueur, comme si le canon 19 du Code n'existait pas.

Il nous semble, pour le surplus, que maintes erreurs de doctrine et de jugement disparaîtraient, chez les âmes de

bonne foi, si elles prenaient conscience des causes intérieures qui les agitent et les mènent.

Il semble qu'il faille ici accuser le monde actuel d'une double déchéance : d'une déchéance de l'intelligence et d'une déchéance de l'amour. — Déchéance de l'intelligence d'abord. Non point qu'on puisse méconnaître les inventions merveilleuses de l'intelligence technique ; mais serait-il impertinent de se demander si l'homme moderne n'est pas plus souvent un *homo faber* qu'un *homo sapiens*, ainsi que cela s'est produit à toutes les chutes de civilisation depuis la chute originelle ? Dans les sciences du droit l'affaiblissement de la connaissance de Sagesse n'a presque fait que s'accentuer depuis la Révolution française et depuis la grande misère intellectuelle qu'elle a véhiculée. L'opinion publique comprend mal « l'esprit » profond, la « raison supérieure des lois», aussi bien de celles de l'Eglise que de celles de l'Etat. Mais comment les connaîtrait-elle, si on ne les lui explique ? et comment pourrait-on les lui expliquer, si on ne s'en soucie pas soi-même ? si on borne son regard au « technique », au « positif » des lois ? Le positivisme fut et reste l'une des plus subtiles tentatives de « décapitation » de l'homme qui aient été tentées sous le spéciaux prétexte de le rendre à lui-même ; il lui a désappris à regarder vers les sommets ; il a supprimé en lui cette dimension en hauteur dont il sent plus que jamais le défaut. Mais cela n'eût pas été possible si l'homme se fût lui-même ardemment et sainement aimé, s'il eût cultivé en lui les vestiges de sa grandeur et les conditions de sa dignité. — Or, l'amour humain s'est avili et déshumanisé. L'amour-passion, tour à tour tyrannique et tour à tour méprisé, occupe toute la scène, et l'on ne s'aperçoit plus que la valeur, la beauté et l'humaine poésie qu'il pourrait conquérir sont liées à la lumière de l'esprit qui rejaillirait sur lui s'il en suivait les délicates lois. En cherchant à satisfaire un déréglé et brutal instinct, il déchire l'homme et le conduit aux antipodes de l'intelligence. L'amour noble de la vérité perd ses ailes, incapable désormais d'élan soutenu. — La Pensée et l'Amour qui sont faits pour une mutuelle alliance se traînent dans la discorde. L'unité intérieure de l'homme est rompue et ses énergies vitales s'effritent ; l'unité communautaire qu'elles alimentaient s'ap-

pauvrit ou s'écroule; l'alliance des forces humaines, que toute société suppose, se disjoint ou s'effondre, et, avec elle, les alliances des diverses sociétés entre elles, y compris celles de l'Eglise et de l'Etat.

Comment en de telles conditions pourrait-on apprécier le Droit ? Ordonnance d'une pensée alliée au vouloir, il réclame la synthèse et l'équilibre des valeurs d'intelligence et des valeurs affectives. Comment dans un monde en déséquilibre vital n'oscillerait-on pas entre les deux pôles d'un juridisme rationnaliste et positiviste, qui épaissit les formules où la pensée s'incarne, — et d'un pseudo-mysticisme anti-juridique, impatient de délivrer la vie des chaînes que lui forge la raison. — De là le divorce que l'on ressent entre la joie relative de l'action où l'homme se réalise et les sphères glaciales du droit; de là, encore, l'absence de l'amitié et de son humain sourire dans le fonctionnement des services publics de l'Etat et parfois de l'Eglise.

Mais d'où provient donc cette cassure de l'unité de l'homme et le dépérissement de sa vie ?

A la lumière de la simple raison naturelle, on pourrait déjà assez probablement penser (satis probabiliter probari potest, dit saint Thomas, *Contra Gent.* IV, 52) que la guerre intestine des puissances vitales de l'homme revêt le caractère d'une pénalité attachée à une faute primitive; sans doute l'insubordination des passions révoltées contre la raison peut s'expliquer comme une résultante naturelle de la présence dans l'homme d'un corps matériel soumis à la loi de ses propres tendances. On peut tenir, cependant, pour probable que Dieu avait originellement assuré, d'une manière digne de lui et de l'esprit humain, la domination de l'intelligence sur le corps; si elle est maintenant abolie, c'est sans doute que l'homme a saccagé l'ouvrage de Dieu et que Dieu a voulu laisser devant ses yeux, comme une leçon, les tragiques stigmates de la faute.

De cette faute la foi surnaturelle nous révèle la nature. Toute faute mortelle est la violation d'une alliance d'amitié avec Dieu, dit saint Thomas (*II Sent.* d. 42, q. I, a. 4, *IV Sent.* d. 33, q .I, a. 3, qa. 2). La faute originelle fut la rupture de l'Alliance première conclue par Dieu avec Adam à l'aube de l'histoire humaine et inscrite par Lui dans la nature

et dans la grâce ; nous y reviendrons. Selon la charte de cette alliance, l'esprit humain, uni surnaturellement par la grâce à la Trinité, possédait la maîtrise sur les puissances humaines inférieures ; la loi de grâce couronnait et fortifiait la loi naturelle sans l'altérer. L'infraction à la loi de grâce fut aussi une violation de la loi naturelle qui commande à l'homme d'obéir à Dieu en tout ce qu'Il peut ordonner. En se détournant de Dieu fin surnaturelle l'homme se détournait de Dieu fin naturelle. L'harmonie intérieure étant démantelée, il était fatal que les dissonances sociales aillent se multipliant. Les diverses déviations historiques de l'humanisme découlent, on le verra, des quatre blessures de la nature humaine ouvertes par le premier péché.

Le mal actuel de l'humanité apparaît ainsi comme un héritage de la rébellion initiale. Mais, à vrai dire, il est plus encore une absurde méconnaissance ou un insensé refus d'une Nouvelle et Eternelle Alliance divine, bien plus haute que les anciennes et à laquelle les immortelles destinées de l'humanisme et du Droit sont désormais suspendues.

Cette alliance se caractérise par trois traits principaux.

I. — Elle est, entre Dieu et l'homme, une alliance de grâce et de rédemption, de Sagesse et d'Amour, de vérité et de justice, de miséricorde et de réconciliation, de prudence et d'art, de communion plénière, de béatitude et de paix. — De cette alliance Dieu a pris l'initiative. A la plénitude des temps son dessein éternel d'alliance avec l'homme a pris la forme décisive de l'Incarnation. Les Trois Personnes divines indissolublement alliées entre elles dans l'unité nécessaire de la même nature ont uni la nature humaine à leur nature commune en la Personne du Fils monogène envoyé par le Père dans le sein de la Vierge Marie.

En Jésus-Christ l'alliance hypostatique des deux natures dans le lieu du Verbe sans confusion aucune, a pour corollaire l'alliance en Lui de la grâce et de la nature, des Sagesses, des Amours, des lois, des vertus, des pouvoirs et des arts de l'ordre surnaturel et de l'ordre naturel. En Lui notamment la puissance royale de Régence doctrinale et de Régence gouvernementale (spirituelle et temporelle) qui dirige les hommes vers le Bien commun souverain, est alliée à la

puissance sacerdotale dont elle se sert pour unir effectivement les hommes par la grâce, à travers les biens communs sociaux, à ce Bien commun souverain.

Le Christ a souligné le motif de l'Incarnation dans les paroles de la dernière Cène qui dominent l'histoire de l'Univers: « Ceci est mon sang, (le sang) de la Nouvelle Alliance, versé pour beaucoup en rémission des péchés» (*St. Matthieu*, XXVI, 28). A considérer l'ensemble des textes inspirés, cette alliance apparaît comme une «*alliance testamentaire*», c'est-à-dire une alliance fondée sur une ultime disposition d'hérédité divine, instituée par le Christ, médiateur de l'alliance, et confirmée par sa mort (v. *Galat.*, III, 15-17, *Hebr.*, IX, 16-17).

La Trinité « appelle » les hommes à participer comme des fils adoptifs à son Alliance trinitaire par la communion à l'Alliance hypostatique. Ils peuvent se transformer et s'incorporer au Christ par la grâce, sous la motion de l'Esprit de l'Alliance, et devenir membres de l'Eglise, société « d'appelés », Corps mystique à la fois et juridique du Verbe Incarné. — L'Esprit-Saint, « lien » d'amour (*nexus* selon le langage traditionnel) du Père et du Fils est aussi (par appropriation) le lien d'amour qui unit les hommes rachetés au Fils, nommé JÉSUS, c'est-à-dire « Celui qui Est et qui sauve », et qui sauve en introduisant au sein du Père l'humanité dont il a épousé la nature par l'Incarnation.

II. — L'Alliance nouvelle se présente comme une « loi de vie ». Elle est obligatoire. La loi nouvelle est une participation analogique mais formelle à la Loi Eternelle Incréée. Instituée par le Christ, elle a été promulguée par l'Esprit-Saint au jour de la Pentecôte « in quo fuit data lex Spiritus vitae » (saint Thomas, *Ia IIae*, q. 103, a. 3, ad. 4). Elle comporte des préceptes formulés en termes humains. Mais son précepte suprême est celui de l'Agapè; et elle s'accompagne de conseils paternels. D'autre part elle n'est que secondairement orale et écrite; elle est principalement infuse. Elle est essentiellement loi de grâce; et cette grâce est une inclination vitale fondamentale qui s'écoule dans les puissances naturelles de l'homme pour ne faire avec elles qu'un seul principe d'opération surnaturelle. Grâce du Christ, elle répand

dans les âmes l'image des vertus surnaturelles du Christ; l'homme, par elle, devient, en Lui, un « surhomme ». Pourtant ce surhomme reste soumis à la loi naturelle. La grâce n'anéantit pas plus la nature humaine dans les membres du Christ qu'elle ne le fait dans le Christ Lui-même. Elle la guérit en eux et la divinise, sans toutefois lui ôter la faculté d'agir selon ses énergies natives; la Loi naturelle demeure intacte; à l'observer, l'homme reste capable d'acquérir des vertus simplement naturelles. Seulement ces vertus naturelles, sous la régulation extrinsèque de la grâce de foi et de charité, se modèleront sur les vertus naturelles du Christ, surnaturellement contemplé et aimé; elles seront appelées à grandir à mesure que s'exerceront les vertus surnaturelles, et à leur faciliter, en retour, de l'extérieur, leur tâche. Normalement, sous le souffle de la grâce, l'art lui aussi devrait s'épanouir et l'homme accroché à Dieu prendre toute sa taille.

III. — L'Eglise et les sociétés temporelles sont, chacune à leur rang, médiatrices d'alliance. Leur droit, s'il était fidèle à leur mission dans le plan divin, devrait être tout entier au service de l'Incarnation et devenir ainsi le droit spirituel ou le droit temporel de l'alliance divine.

I°. — En fait le Droit Spirituel, émané du Pouvoir de Régence gouvernementale de l'Eglise participé du Pouvoir Royal spirituel du Christ, est, en substance, consonant aux fins de l'Incarnation. L'Eglise médiatrice bénéficie, pour cela, en vertu de l'assistance du Saint-Esprit, d'une infaillibilité charismatique, dont il faudra, par la suite, préciser la portée.

Le Droit canonique gravite, tout au long de son histoire, de plus près ou de plus loin, autour du Sacrifice eucharistique et de « la Coupe de l'Alliance ». Il est avant tout le Droit de la « communion des Saints » dans le Christ Homme-Dieu et de la béatitude surnaturelle commençante. Il est tout tendu vers Celui qui est selon la parole d'*Isaïe* « l'alliance du peuple » (42, 6, - 49, 8). Il oriente vers Lui les actes externes du « Peuple de Dieu » dans l'ordre du bien commun spirituel (spirituel par nature ou spirituel par relation); les vertus qu'il cherche à promouvoir sont des vertus surnatu-

relles semblables, toutes choses égales, à celles du Christ et de sa Mère, mais, ce faisant, il provoque la croissance de vertus naturelles, pareilles elle aussi à celles du Christ et de sa Mère. On verra, du reste, les mesures qu'il prend pour la défense du Droit naturel et celle des sociétés temporelles.

2° — Le Droit temporel travaille pour l'alliance dans la mesure même où il affirme et complète, prudemment et avec art, le droit naturel, dans la mesure où il instaure, conserve et fait progresser le bien commun de la justice et de la paix (saint Thomas, *Ia - IIae,* q. 96, a. 3), dans la mesure où il favorise l'éclosion des vertus naturelles morales et artistiques, bases essentielles de toute civilisation, et l'amitié naturelle qui en est le fruit savoureux. Il est lui aussi un droit de la communion et de la félicité commune, de la communion et de la félicité temporelles s'entend. Mais il doit encore, pour remplir pleinement sa vocation divine, « rendre à Dieu ce qui est à Dieu (*Matt.* XXII. 21), s'ordonner et s'harmoniser, sous la mouvance de la foi, de l'espérance et de la charité, sans qu'il soit menacé pour autant de perdre son autonomie, aux justes requêtes de l'autorité spirituelle qui a la garde redoutable des « divines promesses » de l'alliance. S'il le fait, il coopère pour sa part à la restauration de l'unité perdue. « Dei enim minister (διακονός) est tibi in bonum » (*Rom.,* XIII, 4).

3°. — La grâce du Christ soutient, accompagne et divinise tout effort qui tend vers cette unité. Il a prié pour que tous soient « un » dans la communion à l'unité des Trois Personnes, dans la dilection de la Vérité et dans la dilection mutuelle, « ut et ipsi in nobis unum sint » (*Jean,* XVII, 21). Il coopère Lui-même avec eux, présent en eux jusqu'à la consommation du siècle (*Matt.,* XXVIII, 20). Ce n'est pas à dire que le mal et la souffrance soient condamnés à disparaître avant la Parousie. Le Droit de l'Incarnation repose sur une Déclaration des droits de l'homme qui est celle des béatitudes et de la Croix. La Croix ne justifie pas ceux qui imprudemment ou injustement crucifient. Mais la Croix répare le mal et divinise la douleur et le repentir. A sa lumière l'on supporte mieux les infirmités du droit qu'on ne peut pas supprimer. Les défauts de l'homme, où n'entre pas le

péché, n'ont-ils pas été, par le Christ, transfigurés ? Ainsi faudra-t-il envisager les crucifiants conflits du for interne et du for externe comme une collaboration à l'alliance rédemptrice. De même la satisfaction pénale des délinquants pourra prendre dans le sang du Christ une valeur divine.

Il y a donc continuité entre le droit et la grâce, entre le juridique et le mystique. La grâce est une loi ; elle emporte, en même temps, toute la structure institutionnelle des sociétés, en son mouvement de récapitulation et de réhabilitation de toutes choses dans le Verbe Incarné. On peut donc tenir pour vérité certaine que c'est « par delà le droit » que l'homme atteint Dieu et dans le Christ se sauve, mais que ce n'est qu'en obéissant au droit et donc « par le droit », règle de vie divine, qu'il le fait.

Les pages qui suivent sont consacrées au développement de ces quelques principes fondamentaux.

Dans une Ière Partie, j'étudierai en ses grandes lignes et son déroulement historique essentiel, le Dessein divin d'alliance et ses relations avec les destinées de l'humanisme.

Je montrerai, dans une IIe Partie, comment le droit canonique est une « règle de vie » au service de l'Incarnation.

Dans une IIIe Partie, j'établirai comment le Droit temporel, sans sacrifier sa légitime souveraineté temporelle, nettement reconnue et proclamée par l'Eglise, doit et peut se mettre au service de l'alliance de l'Incarnation, et comment d'ailleurs, il est en fait un allié de Dieu et de l'homme toutes les fois qu'il demeure fidèle au Droit naturel, Charte divine fondamentale, intégrée par Dieu dans la Charte des Alliances surnaturelles.

PREMIÈRE PARTIE

LE DESSEIN DIVIN D'ALLIANCE ET LES DESTINÉES DE L'HUMANISME

Le terme « alliance », issu du bas-latin « alligantia » (4), (formé lui-même du préfixe « ad » et de la racine « ligare »), possède, en français, un assez large éventail de riches significations; elles seront, d'une manière plus utile, classées et analysées plus loin. Il suffira, pour le moment, de remarquer qu'en son acception la plus courante et la plus spécifique, ce mot évoque une mise en commun (et comme en faisceau) sous certaines conditions et pour un bien commun, des pensées, des vouloirs, des forces et des pouvoirs de plusieurs personnes. Il désigne, à proprement parler, une union, volontairement acceptée, de plusieurs personnes, liées entre elles pour l'action, sous l'inspiration d'une pensée et d'un amour communs, autour d'un ou plusieurs biens agréables, utiles ou nobles, à poursuivre ou à goûter ensemble, sur la base d'un statut, d'une charte ou d'une loi de l'alliance.

Ce concept offre l'avantage d'associer l'idée juridique de règle et l'idée d'union volontaire; il fait ressortir par là-même, mieux que ne le font aujourd'hui les termes de société ou de pacte social, la part de communion dynamique et vitale, inhérente à toute société; dans cette ligne, l'expression est naturellement apte à embrasser les cas où la communion sociale devient nuptiale ou mystique. — D'un autre côté, mieux que les termes de communauté, de corps social ou de corps mystique (propres à suggérer, par eux-mêmes les

(4) Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, V. le *Dictionnaire étymologique de la langue française* de O. Bloch et celui de A. Dauzat. On trouvera dans Du Cange et dans Littré une petite anthologie de textes. Cons. aussi le *Dictionnaire* de Hatzfeld et Darmesteter. Je n'ai pas eu entre les mains le fasc. 2 du *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française* de P. Robert qui vient de paraître aux Presses universitaires de France.

idées de communion, de cohésion, d'échanges et de circulation de vie, mais aussi de fusion biologique quasi-automatique, dans les « touts d'ordre » que sont les groupes sociaux), le vocable d'alliance met en valeur la part essentielle de volonté, d'élection, de libre choix, de prédilection, ou au moins de consentement et d'adhésion, que supposent à des degrés différents, les différentes sociétés. Il met, en outre, l'accent sur l'engagement actif et sur la coopération, au besoin combative, qu'elles réclament. C'est là un idée-force.

Par ailleurs cette idée relève de la Sagesse, s'il est vrai que l'ordre de l'Univers s'origine à un Décret éternel de Dieu qui appelle tous les êtres à travailler, avec Lui et sous Sa motion, à « refléter l'image » de la Société des Trois Personnes et de leur éternelle Alliance.

Dans cette perspective, l'homme a le rang d'allié principal de Dieu; et Dieu apparaît comme l'allié nécessaire de l'homme. Le bien de l'homme est aussi le bien de Dieu; son bien humain est, à la vérité, commun à la fois à l'homme et à Dieu; et le Bien divin, dont ce bien humain dépend, apparaît aussi comme le Bien commun de Dieu et des créatures dans l'Univers.

De plus, le terme d'alliance qui met ainsi sur la voie d'un « ressourcement » de Sagesse rationnelle, assure aussi et surtout, un « ressourcement » biblique. Les Livres Saints parlent souvent d'Alliance Divine. Ils parlent aussi d'alliances humaines; ils présentent même le pacte de sujetion du Prince et du Peuple comme une alliance, annexée à l'alliance divine; après la mort d'Athalie, « Yehoyada, raconte *le deuxième Livre des Rois* (quatrième de la Vulgate, au chap. II, v. 17), conclut entre Yahvé, le roi et le peuple l'alliance par laquelle celui-ci s'obligeait à être le peuple de Yahvé; de même entre le roi et le peuple » (Bible de Jérusalem, trad. de Vaux, p. 167). Parce qu'elle est biblique, cette expression peut fournir un sujet de conversation entre nos frères orientaux ou occidentaux « séparés » et nous, et leur montrer le souci que nous gardons avec eux de nous alimenter aux « sources révélées » de la « communion ».

Au terme français d'« alliance » correspondent, on le verra, en hébreu, « berîth », — en grec, συνθήκη et surtout

διαθήκη, — en latin, « foedus », « pactum », « testamentum » (5).

Je voudrais, tout d'abord, montrer brièvement l'existence, perceptible dans l'histoire, du désir par l'humanité d'une alliance sacrée. J'indiquerai ensuite la structure essentielle du dessein de Dieu et la place de la loi en ce dessein. Je rappellerai que la connaissance intégrale de ce dessein relève de la Sagesse surnaturelle, mais qu'une partie du plan divin, à savoir l'alliance entre Dieu et l'homme, inscrite dans la nature, est accessible à la Sagesse naturelle. J'aborderai, dans un Livre Premier, cette alliance naturelle et sa charte, le droit naturel, rattaché par saint Thomas à l'idée d'alliance divine. J'étudierai ensuite dans un Livre II les alliances surnaturelles, et, notamment la nouvelle et éternelle alliance de l'Incarnation, dont par droit divin les droits positifs, spirituel et temporel doivent être, à leur rang, et alliés entre eux, les médiateurs pour la vie des hommes.

(5) Sur le berîth v. L. Kœhler, *Lexicon in Vet. Test. libros*, Leyde, 1949, p. 150; Quell, dans Kittel, *Theol. Wört. z. N. Test.*, au mot διαθήκη. t. II, pp. 106-109.

Sur διαθήκη v. Kittel, op. cit. à ce mot art. de Behm et de Quell, D. W. Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch z. d. Schriften d. N. Test. u. d. urchristlichen Literatur*, Berlin, 1950, à ce mot, p. 331; V. aussi E. Fascher, dans Paulus-Wissowa, *Realencyclopädie der klass. Altertums-Wissenschaft*, au mot Testamentum, col. 860 et s.

Sur la notion de συνθήκη exprimée encore par ομολογία, σπονδή, σύμβολον, et en latin par « foedus » ou « pactum » ou « conventio », cf. O. Schultess dans Paulus-Wissowa, suppl. Band VI, à ce mot.

Cons. également Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et latines*, au mot Foedus, t. II, 2; Grèce par Ch. Lécrivain, p. 1197 et ss., Rome par G. Humbert, p. 1208 et ss.

R. P. G. da Fonseca, S. J., *Diathékè, foedus an testamentum*, dans Biblica, 1927, 1928, — R. P. C. Spicq, O. P., *La théologie des deux alliances dans l'Epître aux Hébreux*, Rev. des Sciences Phil. et Théol. 1949, p. 15 et ss.

Il est intéressant de relever que le mot foedus ou alliance chez les classiques prend parfois le sens même de loi; en ce sens Lucrèce parle des foedera naturae pour désigner les lois de la nature. I, 586; II, 302. De même Virgile a écrit Georg., I, 60 :

Continuo has leges aeternaque foedera certis
Imposuit natura locis, quo tempore primum
Deucalion vacuum lapides jactavit in orbem,
Unde homines nati durum genus.

Compar. Enéide, I, 66.

Dégageons, en premier lieu, quelques vérités fondamentales ;

1. La recherche par l'humanité d'une alliance sacrée.

2. L'idée générale du dessein divin d'alliance.

3. La Loi, charte de l'alliance.

4. Le dessein divin d'alliance n'est accessible, en son intégralité, qu'à la Science Sacrée.

5. Aptitude de la raison humaine à saisir, pour l'essentiel, le plan de l'alliance divine naturelle.

6. Explications sur les sens principaux du mot alliance.

I. La recherche par l'humanité d'une alliance sacrée

Dès les temps les plus anciens, les peuples les plus divers conçurent leurs rapports avec la divinité à la manière d'une alliance.

De même que chaque famille avait ses dieux lares, ainsi chaque cité se glorifiait de la tutelle d'une ou plusieurs divinités protectrices. Rome victorieuse introduira, comme autant d'alliés, les dieux des cités vaincues, dans son accueillant panthéon, indéfiniment extensible au gré des intérêts politiques. On sait aussi combien fut grande l'emprise du sacré et celle des mystères dans la vie publique et privée de l'humanité, et combien en particulier le goût en était répandu au moment où le Christ parut (6). Les poètes officiels et nationaux, Homère, Hésiode, Pindare, Virgile, se faisaient les prophètes de la religion populaire, et rares furent ceux qui donnèrent la main à de rares philosophes pour la désavouer: Epicure et Lucrèce, plus irréductibles et plus âpres sur ce point que Platon et qu'Aristote, firent-ils, parmi la foule, beaucoup école ?

(6) Fustel de Coulanges *La Cité antique*, liv. III, chap. XV, l'alliance des dieux, — F. Cumont, *Les religions orientales dans le le paganisme gréco-romain*, — R.P.M.J. Lagrange, O.P., *l'Orphisme*, — R. P. Festugière et P. Fabre, *Le monde gréco-romain au temps de N. S. Jésus-Christ*, t. II, p. 201 et ss., — R. P. Festugière, *La révélation d'Hermès trismegiste*, — J. Coppens, *Eucharistie*, les analogies païennes dans Supl. Dict. de la Bible, col. 1163 et ss. (v. notamment col. 1166: repas d'alliance), col. 1196, — Dom P. Séjourné, *Vœu*, dans Dictionnaire de Théol. cath., col. 3183 et ss., — S. E. Mgr Gaudel, *Sacrifice*, ibid., col. 666 et ss., — R. P. A. de Bovis, *La Sagesse de Sénèque*, p. 10.

La recrudescence présente de la superstition dans les couches moyennes de la société, la vogue de l'occultisme et de l'arcane en des groupes plus cultivés nous prouveraient à l'envi, s'il en était besoin, que cette grande et incoërcible aspiration humaine vers le sacré, ne s'est pas étiolée à la clarté du scientisme. Mieux encore, c'est maintenant de nouveau au sein de la « lignée humaine » que la « science » vient choisir ses « héros » pour leur consacrer un culte, aussi primitif, sans nul doute, que celui que vouaient à leurs ancêtres éponymes les cités antiques. C'est le dernier mot du messianisme marxiste, sous couleur de libérer l'homme de ses « aliénations » religieuses, que de diviniser les cendres de Lénine et de chercher en Staline, puisqu'il en faut tout de même, un «soleil» et un «Verbe de vérité». — L'on peut même se demander si à un autre pôle de la pensée, la critique et très rationnelle attention que la philosophie récente prête à la prime naissance, à l'avènement de l'esprit dans l'homme, à ce qui le constitue tel, à sa puissance de se créer, de se nier, de s'affirmer, de «se faire soi-même», de se poser d'une manière quasi créatrice comme objet primordial de soi-même, n'est pas un autre cas, bien plus noble et plus subtil, d'inversion du sacré: on peut se demander si l'on ne confisque pas, en prétendant le nier, le mystère de « l'autre » plus grand que soi, au profit de l'homme, que l'on met à la place, en le faisant plus grand que nature. Narcisse se mirant dans l'eau de la source ne refuse pas en vérité le divin: il en usurpe simplement le rôle. Ce qu'il cherche là encore sans trop le savoir, c'est une alliance avec une doublure de soi qu'il grandit, pour pouvoir s'en contenter, aux dimensions de la totalité de l'être. Ce qui le fascine toujours obscurément, c'est une alliance avec « le Tout », auquel il ne peut s'égaler qu'en se donnant, malgré ses dénégations, les proportions d'un dieu. Il s'allie avec le divin en prétendant se suffire de la projection de soi-même. Quand il s'aperçoit de son illusion, il ne trouve plus en lui-même que la nausée et l'angoisse d'un Prométhée déchu, incapable de reconnaître qu'il a méconnu les conditions posées par Dieu à son alliance avec les hommes. Quoi qu'on pense d'ailleurs du narcissisme moderne, on ne saurait contester que l'homme, engagé dans l'aventure terrestre et cheminant entre la vie et la mort, ne s'obstine à

mendier en dehors de lui ou en lui, pour les conjurer, pour les capter et pour s'en faire des alliées, l'appui de forces mystérieuses et cachées, supérieures à son ordinaire mesure. Les avatars du premier et du second Faust sont ceux de l'humanité même et le royaume obscur des «mères» garde encore, que l'on connaisse ou ignore Goethe, une clientèle élégante ou sordide.

Or le vrai sens de l'histoire est autrement riche et grandiose et le destin réel de l'humanité autrement dramatique.

2. *Idée générale du dessein divin d'alliance*

Dieu lui-même a pris l'initiative d'une entente « personnelle » avec l'homme, d'une œuvre commune de salut et de béatitude, d'une société d'amitié avec lui. Et cette société est fondée sur une alliance toute spirituelle de pensée et d'amour, plus pénétrante et plus intime que l'union de l'époux et de l'épouse, car en cette alliance l'esprit de l'homme immatériellement reçoit en lui Dieu comme objet; il se transforme immatériellement en Lui en vertu d'une «inhésion» intellectuelle qu'accompagne une « fusion » complémentaire de l'un dans l'autre par l'amour. Il faut lire sur ce point l'admirable petit article de saint Thomas sur l'inhabitation mutuelle du pensant par le pensé et de l'amant par l'aimé : *Ia-IIae,* q. 28, a. 2.

Dans le dessein divin d'alliance, lorsqu'on le considère attentivement, la structure statique et dynamique de l'Univers se présente sous la forme complexe de deux plans essentiellement différents, mais pourtant étroitement unis et alliés eux-mêmes l'un à l'autre. A la base, une infrastructure naturelle; entée sur elle, une superstructure surnaturelle. Celle-ci parachève celle-là, en actuant gratuitement la puissance obédientielle de la nature humaine, en comblant son appétit et son désir naturels, inefficaces par eux mêmes, vers le surnaturel. Dieu, en effet, a inscrit dans la nature humaine, résumé de l'univers, les conditions et les grandes « lignes de force » d'une orientation naturelle intrinsèque vers une alliance et une béatitude naturelles, — temporelles pour commencer, mais, à la limite, éternelles, — accessibles au jeu

normal des énergies propres et spécifiques de la nature (7). Cette alliance repose sur la libre acceptation par la sagesse naturelle des hommes, des règles juridiques créées supérieures, émanant de la Sagesse divine ordonnatrice de la communauté avec le Créateur et entre elles, des créatures intellectuelles; les lois divines naturelles déjà proposent impérativement par elles-mêmes aux hommes une option volontaire entre la perfection et le mal. L'option pour le Bien naturel véritable, la recherche et la poursuite de Dieu « *par* », mais « *par delà* » les structures juridiques créées des communautés humaines, « par » et « par delà » aussi, sous l'effort de l'amour naturel d'amitié pour Dieu, la connaissance naturelle abstractive de Dieu, acquise à partir des créatures, se fussent achevées dans un Ordre purement naturel, à une contemplation éternelle de l'Etre subsistant (saisi par l'intelligence naturelle dans ce miroir créé de Dieu qu'est l'âme humaine) à une communion amicale sans fin au Bien incréé. L'option pour le bien « apparent », pour le mal, au contraire, eût acheminé l'homme vers l'emmurement et l'ensevelissement sans espoir, dans une solitude spirituelle habitée par le remords, au milieu d'un rassemblement collectif de réprouvés; l'ordre extérieur, disciplinaire et pénal, — réglé par le degré de culpabilité—, de cet enfer naturel, inapte à recevoir le nom de société, eût ajouté son poids à la torture naturelle sans déclin, provoquée en l'homme par la conscience toujours actuelle du refus absurde de l'alliance naturelle divine; les lois divines violées seraient restées sans cesse présentes à son regard, rivé au spectacle de son irréformable déchéance, de son éternelle dissimilitude naturelle avec Dieu.

Mais, en fait, les perspectives purement naturelles doivent être modifiées, car Dieu a inséré, dans la nature de l'homme orientée déjà par elle-même vers une alliance naturelle avec Dieu, des communications surnaturelles de son Etre. Elles orientent de surcroît la nature, en la prenant à la racine et en s'insérant profondément en elle, vers une alliance surnaturelle et plénière avec la Trinité, contemplée et aimée face à face et sans voile, en sa Déité même, — possédée ou plutôt

(7) Cons. R. P. J. M. RAMIREZ, O. P., *De hominis beatitudine*, t. I et II, 1942, 1943.

possédant l'âme humaine et régnant sur elle en la béatifiant. — C'est une alliance inouïe d'amour, dont le caractère supranuptial et mystique nous est garanti en la sainte Ecriture par Dieu même, — une alliance de sagesse et de béatitude surnaturelles où se trouve suréminemment comblé le désir de sagesse et de béatitude naturelles consommées, poursuivi par la nature humaine ; mais c'est une alliance surnaturelle qui a pour contre-partie, si elle est profanée, une damnation surnaturelle éternelle, en compagnie des anges de l'abîme (8).

(8) L'amitié naturelle pour Dieu se fonde sur la similitude et sur la parenté avec Dieu (« conjunctio » S. Thomas, in I Cor. XIII, lec. IV, circ. fin.) due aux biens naturels dont nous avons ici bas participation par Lui (ibid. et III Sent. dist. 27, q. 2 a 2, ad 4) : c'est vraiment une amitié : « secundum primam communicationem ad Deum, est amicitia naturalis, secundum quam unumquodque, secundum quod est, Deum ut causam primam et summum bonum appetit et desiderat ut finem suum » (in I Cor., ibid.). Mais c'est une amitié imparfaite parce qu'elle ne peut prétendre au « vivre ensemble parfait » à la communion totale de vie avec Lui : « ad amicitiam non pertingit quae facit amicos convivere et in omnibus communicare » (in III Sent, dist. 27, q. 2, a. 2, ad 4). La béatitude naturelle ne saurait comporter une telle communion. Pour le même motif, l'alliance naturelle avec Dieu, fondée sur la communauté de la béatitude naturelle, serait condamnée à demeurer imparfaite, si Dieu ne greffait pas sur les communications divines de biens naturels, des communications surnaturelles rendant la créature intellectuelle capable de vie éternelle avec Dieu (ibid. et IIa-IIae, q. 23, q. 25, q. 26).

Il ne convient pas de surfaire indûment les énergies naturelles de l'homme (on s'en expliquera plus loin) ; il ne convient pas non plus à l'inverse, de les sous-estimer. Déjà, la similitude naturelle de l'homme avec Dieu, la ressemblance, en particulier, qui résulte de la contemplation amoureuse de Dieu et de la pratique des vertus (Ia, q. 93, a. 5, Ia - IIae, q. 61, a. 5) est une similitude «secundum speciem », une ressemblance quasi-spécifique avec Dieu, à propos de laquelle on peut parler, en un certain sens, de filiation divine : «...in creatura filiatio invenitur, respectu Dei, non secundum perfectam rationem, cum non sit una natura Creatoris et creaturae, sed secundum aliquam similitudinem, quae quanto perfectior fuerit, tanto propinquius acceditur ad veram filiationis rationem. Dicitur enim Deus alicujus creaturae « Pater » propter similitudinem vestigii tantum, utpote irrationalium créaturarum, secundum illud Job, XXXVIII, 28: Quis est pluviae Pater ? aut quis genuit stillas roris ? — *Alicujus vero creaturae, scilicet rationalis, secundum similitudinem imaginis* secundum illud Deuter., XXII, 6: Nonne ipse est Pater tuus, qui possedit et fecit et creavit te ? — Aliquorum vero est Pater secundum similitudinem gratiae, qui etiam dicuntur filii adoptivi, secundum quod ordinantur ad hereditatem aeternae

Les communications surnaturelles de l'Etre divin à la nature humaine la proportionnent intrinsèquement aux réalités formellement surnaturelles, et d'autre part elles sont le principe d'une orientation surnaturelle « extrinsèque » de tout l'ordre naturel vers la fin surnaturelle. Cette orientation, il faudra le préciser, doit se réaliser sous l'influence d'une *impulsion* de charité qui meuve surnaturellement vers la fin surnaturelle tout ce qui reste formellement naturel dans l'Univers, mais elle requiert encore l'influence d'un *illumination* surnaturelle régulatrice. Celle-ci devrait provoquer, un meilleur effort de la raison naturelle pour saisir à sa propre lumière son objet naturel proportionné. Elle devrait insciter aussi la prudence naturelle à adapter au spirituel, le temporel qui n'est pas intégré dans l'ordre surnaturel, demeure au contraire vraiment temporel naturel en lui-même et qu'on appelle pour ce motif « temporel-séculier » par opposition au « temporel-spirituel » ou surnaturalisé. S'il faut, en effet, que le « temporel séculier » soit consonant à l'alliance divine inscrite dans la loi naturelle et à ce qu'elle introduit de permanent et d'intemporel dans le temporel-naturel lui-même, — il faut encore qu'il soit accordé aux lois de l'alliance surnaturelle dont Dieu a infusé

gloriae per munus gratiae acceptum, secundum illud Rom., VII, 16: Ipse Spiritus reddit testimonium spiritui nostro quod sumus filii Dei; si autem filii et heredes. — Aliquorum vero, secundum similitudinem gloriae, prout jam gloriae hereditatem possident, secundum illud Rom., V, 2: Gloriamur in spe gloriae filiorum Dei (Ia, q. 33, a. 3, v. aussi q. 93, a. 4). Si l'on peut parler de filiation naturelle (à condition de ne pas la confondre, bien entendu avec la filiation adoptive, qui est d'ordre surnaturel), on peut aussi parler d'une alliance filiale naturelle avec Dieu. — Il est à noter que la ressemblance et la filiation naturelle portent en l'homme non seulement l'image de l'Essence divine mais encore celle des Trois Personnes (Ia, q. 93, a. 5, 6 et 7, q. 45, a. 6 et 7). Quoiqu'impuissant à connaître la Trinité par les seules forces naturelles de sa raison, tout homme qui serait en possession des vertus naturelles ne laisserait pas de réfracter, par cela même, dans l'Univers, l'empreinte de la Trinité.

L'alliance divine naturelle s'impose moralement à la volonté; mais celle-ci reste psychologiquement libre d'y adhérer ou de s'y soustraire. Elle ne peut y adhérer, par ailleurs, sans que Dieu prenne Lui-même les devants et fasse alliance, d'abord en la créant puis en la mouvant, avec elle; Il respecte toujours la liberté dont Il est l'auteur. Il la meut; mais, en la mouvant, il la conserve et la confirme, bien loin de la détruire ou de l'altérer.

les principes aux sources même de la nature. Sous cette double influence, l'ordre naturel se subordonnerait indirectement au surnaturel et rendrait effective. l'alliance volontaire de la sagesse naturelle et de la sagesse surnaturelle, prescrite par la loi de la divine alliance surnaturelle, comme un idéal impératif exaltant, à l'intelligence et à l'ambition de la créature qui veut se surhumaniser divinement.

Les livres sacrés nous apprennent que l'état présent de l'humanité, on l'a dit brièvement au début de cette Etude, s'explique par la rupture volontaire d'une alliance surnaturelle initiale, par un péché originel. Ce péché a provoqué dans l'homme une privation, une expulsion, une évacuation de la grâce sanctifiante, du surnaturel positif dont l'humanité avait été gratifiée par Dieu. D'autre part, ce péché fut en même temps une rupture volontaire de l'alliance naturelle et une libre violation mortelle de la loi naturelle qui commande d'obéir à Dieu en tout ce qu'il ordonne ; du même coup il a entraîné une perte des dons d'intégrité accordés à la nature et un déséquilibre des inclinations naturelles qui portent l'homme à la maîtrise de soi, à la force, à la vérité et au bien. De là, cet effondrement de l'humanisme qui s'est répercuté dans toutes les vies humaines, à l'exception du Christ et de sa mère, en tous les recoins de l'histoire.

Le péché est une alliance perdante avec le mal, avec le non être. Et c'est à bon droit, en vertu des lois mêmes de l'être, que l'humanité pécheresse, tant qu'elle garde partie liée avec le mal, reste rivée à son rocher de détresse, à un esseulement où elle ne se nourrit que d'elle-même et subit en toute vérité le statut pénal de Narcisse et de Prométhée. Elle peut pourtant être relevée pour toujours de sa chute, si elle n'y oppose pas un obstacle irrémédiable, au dernier instant de sa vie, par un refus définitif de l'alliance que Dieu dans son infatigable bonté alors encore lui propose. Car Dieu est venu miséricordieusement au secours de l'homme tombé, qui avait détourné de Lui sa face. Il a, chose paradoxale, renoué avec l'humanité une alliance nouvelle, indissoluble dans le Christ, une alliance qui guérit et rétablit l'alliance naturelle et surélève l'homme jusqu'au Corps mystique du Verbe. Mais cette alliance, préparée inlassablement par toute l'histoire antérieure, inaugu-

ratrice d'un pacte d'amitié définitive de l'homme avec le Père dans le Fils par l'Esprit, a été, à son tour, incessamment en butte à toutes les forces du mal, déchaînées dans l'Univers depuis que l'Ange réprouvé tenta avec succès d'associer l'homme à la révolte de son irrémissible péché.

Ce combat n'est pas près de finir et le drame en remplit sourdement l'espace et le temps. Or, le terrain sur lequel la lutte occulte des puissances antagonistes, hier comme aujourd'hui, s'est révélée inexpiable, c'est la ligne même de résistance des communautés humaines, leur axe de vie, ce qui forme leur armature, c'est le juridique, la loi.

3. *La loi, charte d'alliance*

Dans la guerre sans merci du bien et du mal, où la neutralité est impossible, l'homme doit donner son nom, soit à la ligue naturelle des êtres autour de l'Etre incréé, soit à celle de la rébellion contre l'Etre. Et par là même il est acculé à un refus : refus d'adhérer à cet Etre qui le pose lui-même dans l'être, ou refus de la négation de l'Etre dont la négation serait sa propre négation.

En ce conflit, la loi, lorsqu'elle est digne de ce nom, est pour lui un guide vers l'être, elle est porteuse de vérité pour son intelligence, elle est un stimulant pour sa volonté, elle resserre l'union des êtres autour d'un même bien commun consonant à leur être.

Elle est le principe de la cohésion et de la force dynamique de l'Univers, elle est source de communauté et d'amitié entre les êtres libres, elle est la charpente structurale des sociétés. Elle est aussi lumière de vie ; elle jalonne les routes de l'humanité, en quête de sa grandeur, pour lui montrer les degrés de la justice et de la paix civilisatrices. Faut-il s'étonner que s'abattent sur elle les assauts des esprits ennemis de l'homme, jaloux de l'alliance à laquelle Dieu l'invite, — impérativement en Roi, amoureusement en Père, — impatients d'effacer de la création les traits des perfections divines ?

Elle est faite par nature pour être l'indicatrice et la médiatrice de l'alliance divine dans le monde, l'instauratrice de la sagesse et de la prudence dans l'intelligence, de la justice

dans la volonté, du courage et de la tempérance dans la chair. Elle est la restauratrice de l'unité dans l'homme. Elle est le statut de la coopération de l'homme et de Dieu pour leur œuvre commune d'embellissement de l'Univers.

Quoi de plus tentant que de la détourner de sa fin propre et de la retourner, ouvertement ou sournoisement, contre Dieu et contre l'humanisme, d'en faire la complice et la fourrière du mal, l'instigatrice, sous de spécieuses et menteuses protestations de service, des aliénations humaines, un instrument de désintégration communautaire, la fourvoyeuse officielle, appuyée par la force brutale, de fausses pistes de vie sociale où l'homme défiguré est dépouillé de ses prérogatives divines, où l'Univers devient le royaume de l'angoisse et de la peur. De là, en partie, le discrédit présent du droit (9), de là, d'une manière plus générale, toutes les contrefaçons ou les confiscations officielles et légales, si nombreuses, au cours des temps, de l'humanisme au détriment certain de l'homme, au profit de puissances hostiles qui ont juré sa perte.

Il convenait, dès lors, à la Sagesse et à la Bonté du Très-Haut que le Verbe de Dieu, « Verbum spirans amorem», qui « souffle » au sein du Père l'Amour de la Vérité, qui est la Pensée même de la Vérité, l'expression enflammée de la loi Eternelle rectrice du monde créé, s'incarnât pour restaurer la lumière et la chaleur de la loi divine donnée au monde, pour rappeler qu'elle est vérité libératrice, qu'elle vient de Dieu et qu'elle conduit à Dieu, qu'elle est médiatrice de la Trinité, image resplendissante de sa gloire, qu'elle est messagère d'une alliance d'amour; il convenait aussi que le Verbe incarné confiât sa loi à une Eglise sainte démunie des pouvoirs matériels, afin qu'il fût bien clair que ce qui importe avant tout, dans le royaume de l'alliance, ce n'est pas la conquête de la puissance de fait, car Dieu possède par nature la toute-puissance, c'est bien plutôt la séduction des intelligences par la vérité béatifiante, la victoire du bien et de l'être sur les volontés, la défaite amoureuse et la sublimation de la liberté humaine envahie par l'Amour — l'alliance intime de l'homme et de Dieu dans la commune possession d'une béatitude parfaite.

(9) Compar. G. Ripert, *Le déclin du droit,* 1949.

4. *Le dessein divin d'alliance n'est accessible en son intégralité qu'à la science sacrée*

Il est clair que ces perspectives surnaturelles sur le dessein caché de Dieu ne se découvrent qu'à un regard rendu divin par Dieu lui-même, qu'à la sagesse de foi, impression surnaturelle créée de la Sagesse incréée, participation formelle, encore que nécessairement analogique, à la Pensée divine. La sagesse de foi revêt la forme d'une vertu de foi qui surnaturalise l'intelligence humaine ; elle la proportionne intrinsèquement aux vérités révélées formellement (explicitement ou implicitement) par Dieu et proposées en son nom infailliblement par la sagesse charismatique de l'Église. La vertu de foi établit une alliance intime, intrinsèque, entre la raison naturelle de l'homme, qu'elle surnaturalise en l'illuminant, et la sagesse incréée de la Trinité, le Verbe du Père en particulier. La sagesse théologique, science acquise par la raison naturelle travaillant à la lumière virtuelle des principes de foi, établit la synthèse des principes de foi et des conséquences ou conclusions que ces principes virtuellement contiennent. Habitude scientifique, amorcée par le premier raisonnement de l'esprit humain opérant sous la mouvance des principes de foi, elle est substantiellement naturelle en elle-même ; mais elle est surnaturelle par son sujet, Dieu, considéré en sa Déité, et par la lumière des principes révélés qui la meuvent ; à ce titre, elle peut être dite virtuellement surnaturelle, et c'est elle qui donne l'intelligence rationnelle de la sublimité et des conditions, des exigences et des tâches de l'alliance surnaturelle de Dieu avec l'homme. L'explication intégrale du monde ne peut être que théologique, dès lors que l'ordre des choses est un ordre surnaturel. Une théologie purement naturelle est défaillante au réel, dès lors qu'elle ne s'éclaire pas à la Révélation du Christ rédempteur.

L'histoire naturelle de la philosophie elle-même, celle des vérités naturelles ou celle du droit naturel, est partiellement inadéquate et fausse. On ne peut scientifiquement prétendre, avec assurance, que les réalités elles-mêmes, qui de soi sont naturelles, parce qu'elles ne dépassent pas l'ordre propre des exigences de la nature créée ou créable, ont été toujours indé-

pendantes dans leur naissance ou dans leur évolution, de toute influence surnaturelle divine, ou des ingérences préternaturelles diaboliques. Les «âges de l'intelligence» et de la moralité ne se sont pas développés à partir de germes purement naturels ni selon des processus continus, réglés par les seules lois de la création et de l'évolution. Sans parler des incidences connues, dont il sera plus loin parlé, de la pensée théologique sur la marche de la pensée philosophique, on doit compter aussi avec les incontrôlables éclairs descendus d'en haut, et les illusions suscitées par en bas, qui ont tantôt brisé, tantôt précipité le cours naturel des choses.

L'histoire humaine et le comportement actuel du monde demeurent impénétrables à la raison, en dehors de l'hypothèse d'une alliance divine surnaturelle, rompue périodiquement par l'homme et restaurée, relevée sans cesse par Dieu. Mais dès qu'un authentique penseur, délivré de préjugés philosophiques, consent à examiner patiemment la thèse catholique, comme une explication du drame humain, tout peut s'éclairer à ses yeux. L'énigme de l'Univers disparaît. Sans cette hypothèse, au contraire, l'Univers garde son indéchiffrable secret. Les mythologies antiques, dans la mesure très relative où elles conservent des restes de vérité, peuvent soulever un coin du voile. Le fond du mystère demeure scellé.

5. *Aptitude de la raison humaine à découvrir pour l'essentiel le plan de l'alliance divine naturelle*

Néanmoins, la sagesse surnaturelle ne porte pas atteinte à la sagesse naturelle; elle ne supprime pas la valeur propre de celle-ci, son rôle et sa divine mission dans l'ordre des vérités naturelles qui lui sont accessibles. Si, en effet, l'alliance surnaturelle surélève et parachève l'alliance naturelle dans ses lignes supérieures, et, si, dans ce domaine, elle se superpose formellement à elle, en comblant son vœu et en la dépassant, les lois de l'alliance naturelle, pourtant, gouvernent formellement toujours la partie de l'Univers qui n'est pas intégrée dans l'ordre surnaturel. Seule, on ne saurait trop le

dire, une subordination réelle de l'ordre naturel, — qui ne porte pas atteinte à son autonomie divine, conservée et confirmée par le statut surnaturel de l'alliance surnaturelle elle même — doit assurer, selon le plan divin, la coopération de l'ordre naturel à la glorification surnaturelle de Dieu en son Christ. Il est normal dès lors que le dessein d'alliance gravé profondément par Dieu dans les lois morales naturelles imprimées dans la raison et dans la conscience humaine, comme une promesse, à qui les observera d'une ressemblance divine naturelle, d'une certaine société, d'un certaine communauté, d'une coopération avec Dieu, demeure, pour l'essentiel, perceptible à la raison humaine. Il suffit qu'elle consente à se pencher longuement à sa propre lumière sur la nature humaine, telle qu'elle se présente aujourd'hui à son regard naturel, pour découvrir, par le visible quelque chose de l'invisible (Rom., I, 21). C'est ce propos d'alliance divine naturelle qu'il nous faudrait d'abord essayer de décrire brièvement, soit pour mieux pénétrer, en ses dimensions divines, l'humanisme naturel, qui n'est pas «évacué» par la grâce, soit pour être préparé à mieux comprendre pourquoi et comment le mystère surnaturel, appelé à rétablir et à sublimer le mystère naturel, se présente dans la Révélation ouvertement, comme un mystère d'alliance, à mieux comprendre aussi pourquoi et comment l'alliance surnaturelle directement orientée vers l'humanisme plénier du Christ, postule elle-même une alliance de la sagsse naturelle et de la sagesse surnaturelle dans l'humanité.

Avant de s'engager toutefois dans la recherche et l'analyse du statut de l'alliance divine naturelle, il est nécessaire de préciser le concept général d'alliance dont on a pu se contenter pour commencer.

6. *Explications sur les sens principaux du mot « alliance »*

Une *alliance* suppose toujours *dans le sens le plus général* du mot des êtres distincts (ou des parties d'êtres individuelles) reliés entre eux par un lien de telle manière que leur destin soit solidaire.

On parle, en effet, déjà, d'alliance, dès que plusieurs réa-

lités sont associées l'une l'autre dans l'être, dès que leur sort est lié, — sans qu'on ait à s'inquiéter pour cela de savoir quelle est la nature du lien et de l'union fondamentale qui sert de base à leur communauté de destin. Point n'est besoin non plus, pour parler à bon droit d'alliance, de s'enquérir à quel degré de l'être elles sont unies. L'essentiel c'est qu'elles soient unies, liées ensemble « *adligatae* », de façon à avoir « partie liée » dans l'être ou le non être. De ce point de vue, on dira par exemple qu'il existe une alliance naturelle entre l'humanisme et la sagesse, entre la sagesse et les vertus naturelles d'une part et la sagesse et les vertus surnaturelles d'autre part, entre la gloire extérieure de Dieu dans l'Univers et les perfections des créatures, ou bien à l'inverse, qu'il existe, — à l'autre bout de la chaîne du réel, dans la sphère des négations, des privations et des contraires, — qui relèvent du non être, — une alliance naturelle de la créature avec le néant, avec le « rien » métaphysique, où elle tend de soi-même par ce qui lui appartient en propre. On dira encore, en ce sens, qu'il y a une alliance entre le vice et la tristesse, entre l'orgueil et la tyrannie, le totalitarisme et la persécution, le libéralisme et la décomposition, le péché et la mort.

Il faut noter tout de suite (et cette remarque vaudra pour les autres significations du mot) que ce terme d'alliance évoque et désigne non seulement « l'état » lui-même d'alliance, mais encore le fait qui la cause, et ce fait causal, dans la sphère tout au moins des êtres créés, soumis à la loi du changement, sera nommé alliance *in fieri,* alliance « en devenir », tandis que l'état d'union et d'alliance lui-même sera appelé alliance *in facto esse,* alliance effectivement réalisée. De ce point de vue, dans l'alliance très générale dont on vient de parler, l'état d'alliance n'est rien d'autre que « l'ordre » universel, formé de l'ensemble des «relations» des êtres créés entre eux et avec Dieu, en vue de leur action convergente pour la gloire de la Bonté divine (10).

(10) On sait que la doctrine communiste de la lutte des classes prend son point d'appui dans la doctrine du matérialisme-dialectique historique. C'est la discorde intestine qui serait la loi intérieure et extérieure des êtres et de leur histoire; c'est elle qui pousserait les êtres et donc les classes au combat.

A vrai dire, on comprend mal comment cette discorde « onto-

Dans un second sens moins général, l'alliance comporte un état d'union particulière dans l'être. Cette union pourra être indifféremment substantielle (essentielle, personnelle) ou purement accidentelle; et celle-ci, à son tour, pourra n'affecter que l'ordre de l'action, n'être qu'une coopération plus ou moins synchronisée d'êtres. De toute manière, cependant, l'état spécial d'alliance, dont on parle maintenant, est toujours considéré sous l'angle d'une référence spéciale à une action commune; défense commune à l'encontre d'un mal commun ou conquête commune d'un bien commun. Cela ne veut pas dire d'ailleurs que l'alliance dont il s'agit est nécessairement le fruit d'un acte libre. Elle peut exister entre animaux : l'alliance du mâle et de la femelle est de ce type: elle peut exister aussi entre des êtres inanimés, « joints en-

logique » s'arrêterait subitement au seuil du paradis soviédique, aussitôt que l'âge de la révolution prolétarienne serait révolu, ou se limiterait alors aux luttes intra-communistes de l'autocritique, à moins qu'on ne suppose entre les êtres et les postulats marxistes une harmonie préétablie.

A coup sûr, une doctrine réaliste fait une large place, à côté de « l'alliance » générale des êtres, à leurs « oppositions ». La gamme en est très variée. Contradictoires, privatives, contraires ou relatives, les oppositions jouent un rôle important dans la structure et le mouvement de l'Univers. Mais dans chaque être les éléments composants sont « accordés » intrinsèquement, quoique, dans les êtres matériels, la matière, sujette à la privation, soit le principe inférieur et la cause interne de leur corruption (Ia, q. 50, a. 5, ad 3, q. 75, a. 6; cpar.; Ia, q. 22, a. 2, ad 2; Ia IIae, q. 42, a. 2, c. et ad 3, q. 85, a. 6; IIa IIae, q. 65, a. 1, ad 1, q. 164, a. 1, ad 1). Un lien substantiel ou un lien accidentel, ontologique ou juridique (celui-ci doit être identique ou du moins consonant à celui-là) unit les êtres en eux-mêmes ou entre eux. Les liens cosmiques des êtres entre eux sont des liens de coordination et des liens de subordination ou de surordination réglés et établis selon les lois de l'ordre naturel et celles de l'ordre surnaturel (Contra Gent., II, cap. 22). Ce qu'il y a de lutte dans l'Univers est orienté vers l'acheminement des êtres à leur fin, et, en définitive, cela tend à la paix générale que tous les êtres désirent (IIaIIae, q. 29, a. 3; Comm. in de Divinis Nominibus, lib. XI, lec. 3). La paix définitive est une participation à la Paix de la Trinité; elle ne s'obtient pas, on le verra, sans l'exclusion des ennemis irréductibles de Dieu.

Il sera reparlé de combat et de lutte plus loin. Les alliances sont en général dirigées à la fois vers un « bien » et contre un « mal ». Disons, d'ores et déjà, que la simple négation d'une entité, d'un bien, qui ne sont pas « dus » (simple négation que Leibniz a appelé mal métaphysique) n'est pas un mal au sens propre, mais un simple défaut (Ia, q. 48, c. et ad 1, q. 12, a. 4 ad 2, Ia IIae, q. 21, a. I et 2). Le mal proprement dit, privation d'une perfection due (Ia, q. 48,

semble. » Les Trois Personnes Divines sont par nature, en ce qui les concerne, dans un état nécessaire d'alliance substantielle, antérieur évidemment à tout acte libre préalable, mais parfaitement consenti (*Ia,* q. 41, a. 2). Il n'est pas exclu non plus, à l'inverse, qu'un acte libre soit la cause efficiente de cette alliance spéciale de deux êtres ou de deux parties d'être. En ce sens on peut parler d'alliance volontaire, chez le même homme, de la sagesse naturelle et de la sagesse surnaturelle; on sait déjà que l'une et l'autre ont entre elles une affinité certaine, une consonance nécessaire; leur relation effective, pour la réalisation conjointe d'une tâche commune, dépend pourtant d'une décision positive et volontaire de l'homme.

Au sens propre, l'alliance s'entend: 1° de l'union issue d'un pacte, — et 2°, du pacte lui-même d'où naît cette union.

a. 2, ad 1; a. 3, c. et ad 2; a. 5, ad 1, q. 49, a. 1, IaIIae, q. 18, a. 8, ad I), s'oppose au bien qui est « perfection » (Ia q. 5); l'acte dévié (le péché au sens général du mot « peccatum ») et l'acte droit « rectum », l'acte volontaire coupable « culpa » ou « peccatum moris » et l'acte volontaire « louable », s'opposant respectivement comme des contraires : Ia, q. 48, a. 1, ad 1 et ad 3, a. 2, ad 1 et ad 2, Ia IIae, q. 18, a. 8, ad 1 (cons. R. P. L.-B. Gillon, *La théorie de l'opposition et la doctrine du péché au Moyen Age*) ; en corrompant privativement le bien opposé, le mal diminue la capacité du sujet dans lequel il se trouve, et de là vient que le bien qui subsiste dans le sujet et par lequel le sujet agit, est causé, par défaut et par accident, du mal qui se rencontre tant dans l'action du sujet que dans l'effet de cette action (Ia, q. 49, a. 1, 3, q. 48, a. 1, ad 4, Ia IIae, q. 18, a. 1 ad 1, q. 75, a. 1, q. 85, a. 1, ad 4) : il devient ainsi instrument de combat contre un autre bien. Dans l'Ancien Testament la loi de la lutte des contraires fut bien mise en valeur par le Siracide (Eccl., XXXII, 15) : «contra malum bonum est, et contra mortem vita : sic et contra virum justum peccator. Et sic intuere in omnia opera Altissimi. Duo et duo, et unum contra unum» cpar. Eccles., III).

Mais la lutte des classes n'a pas de place dans cette perspective. Sous la loi ancienne, les « ennemis de race » des Juifs pouvaient être admis sous certaines conditions, au culte, sinon intégrés dans la communauté nationale (IaIIae, q. 105, a. 3, quoi qu'il y eût sur ce dernier point des exceptions; Judith XIV, 16, Ruth). Sous la loi nouvelle, nous verrons comment, contre le mal, lutte la charité, et comment les vertus qui se tiennent en un juste milieu, situé entre un excès et un défaut (contraires entre eux et contraires à elles-même (IaIIae, q. 64, 1 et 4, ad 1 et ad 2, IIaIIae, q. 89, a. 10, ad 3, q. 17, a. 5, ad 2, q. 92, a. I), sont ses meilleures, sinon les seules armes. — Saint Thomas a noté que le pacte exprès ou tacite d'alliance avec les démons est interdit par le premier précepte du Décalogue (IIa IIae, q. 122, a. 2, ad 3, a. 3 et 4; cpar. IIa IIae, q. 95, a. 4 et le commentaire de Cajetan, n. II).

Et la nature de l'alliance varie avec la nature du pacte. Lorsque le pacte est exprès, nous avons l'alliance au sens fort et habituel du mot, l'alliance solennelle explicite, les traités entre États par exemple. Lorsque le pacte est tacite, nous avons encore une alliance au sens propre et formel, mais une alliance implicite. Or, tout pacte exprès ou tacite suppose la « rencontre » d'êtres libres et des relations, entre eux, de justice : c'est un contrat ou une promesse bilatérale; l'alliance inclut dès lors de ce chef toujours, au sens propre, un statut de justice et de paix reposant sur la convergence et l'union des consentements de plusieurs volontés libres.

Au surplus, *l'alliance,* d'ordinaire, tout au moins lorsqu'elle est *intégrale,* est inséparable de l'amitié, qui seule est la source propre de la paix dont la justice se borne à préparer les voies en écartant les obstacles. Par là-même, qui dit alliance, dit en même temps amitié. En tant que pacte de justice et pacte d'amitié l'alliance parfaite ne va pas sans une certaine égalité des contractants, au moins une certaine égalité proportionnelle; s'ils sont inégaux à l'infini, il faudra que l'infini élève le fini, en quelque façon, jusqu'à lui, et, dans ce but, lui impose son pacte d'amitié et de justice. Il est, en tout cas, essentiel à l'alliance que les relations des alliés obéissent à des statuts, créant des obligations à chacune des parties en présence; il importe moins que les statuts soient débattus librement ou imposés à la libre acceptation de l'une des parties, par la plus puissante d'entre elles. Dès lors que celle-ci est elle-même liée au moins envers soi-même et que l'alliance tend au bien commun réel de chacune des parties, elle est véritable et mérite formellemnt son nom. Elle ne serait mensongère que lorsque, sous le masque de l'amitié, elle tendrait uniquement au seul bien de l'un des prétendus alliés. L'idée d'exploitation est exclue de l'alliance parfaite, mais, en même temps, la gratuité pure, d'où serait absente une quelconque rétribution de justice, en est exclue également. De toute nécessité, pour qu'il y ait alliance au sens propre, il faut que l'ami surexcellent qui s'allie à son ami inférieur, quelles que soient sa propre surexcellence et sa noblesse, « s'engage ». Il n'est pas certes exigé qu'il s'engage réellement, par un pacte à égalité totale (appelé parfois συνθήκη), à la manière des hommes et à l'égard des hommes,

comme leur débiteur; ce serait, s'agissant de Dieu, indigne de lui, car il est ridicule de prêter à Dieu des vertus à taille d'homme. Du moins une ordonnance et une libre disposition de sa volonté, dont il se devra à lui-même, comme son propre débiteur, d'accomplir les clauses, une διαθήκη est-elle nécessaire.

Il faut souligner enfin que l'alliance intégrale, l'alliance d'amitié, lorsqu'elle est parfaite et consommée, tend à une union réelle et physique, aussi totale et plénière que possible. Constituée essentiellement, nous y reviendrons, par le lien qu'est l'amitié (11), elle recherche la présence réelle de l'ami, la communauté de vie et de destinée dans la bonne et mauvaise fortune, la véritable intimité. Dans cette perspective se range l'alliance nuptiale, « *per fas et nefas* », de l'homme et de la femme, dont la réussite ou l'échec conditionnent le sort de la plupart des humains. Dans le prolongement de cette perspective trouve à son tour sa place, mais

(11) Retenons qu'au sens essentiel, le plus ordinaire et le plus parfait du mot, une alliance est une union volontaire et amicale de plusieurs êtres intelligents et libres, fondée sur une certaine communauté de nature, en vue de la poursuite, par une opération commune, d'un même bien commun (ne serait-ce que le bien commun, qui consiste à se garantir mutuellement d'un ennemi ou d'un mal commun).

Dans la ligne de la causalité efficiente, Dieu est la cause première de toute alliance. Il advient que Dieu, pour faire alliance avec les hommes, se serve de médiateurs: ils sont des causes principales secondes et parfois des causes intrumentales de l'alliance divine. — L'homme qui s'allie à Dieu est évidemment cause principale seconde de son alliance avec Dieu.

Dans la ligne de la cause formelle, le lien essentiel de l'alliance substantielle des Trois Personnes est constitué par la nature divine. Le lien formel de l'alliance hypostatique est la Personne du Verbe. Pour les alliances accidentelles, le lien formel « in fieri » de l'alliance est l'acte « d'amour» d'amitié, par lequel les personnes s'unissent; cet acte d'amour est formellement union (IaIIae, q. 28, a. I). Un «état d'union et d'alliance» résulte de cet acte; les « êtres alliés » sont unis entre eux par une « relation » d'alliance qui est cause formelle « in facto esse » de l'alliance et du « tout d'ordre » qu'elle constitue.

Dans la ligne de la cause quasi-matérielle, se placent les personnes unies entre elles par l'alliance et, comme à titre de causes dispositives, leurs caractères communs et leurs similitudes.

Dans la ligne de la cause finale, nous trouvons bien entendu le bien commun qui est le but de l'alliance, accompagné, le cas échéant, de multiples motifs. L'opération commune est, en tant que telle, le moyen ou parfois le « finis quo » (l'action par laquelle s'atteint directement), le bien commun de l'alliance. L'objet immédiat de cette opération sera tantôt un moyen, tantôt la fin de l'alliance.

sous les réserves qu'on vient de faire et qu'il va falloir préciser encore à raison de la distance, de soi infinie, qu'il s'agit de franchir entre les deux extrêmes pour les unir, l'alliance de Dieu avec les hommes.

On peut parler, à propos de Dieu, de cette alliance ontologique générale, indépendante de tout engagement, qui s'établit spontanément, entre plusieurs « existants » du seul fait de leur unité, ou de leur ressemblance, ou de leur solidarité dans l'être. Les trois Personnes divines se présentent elles-mêmes comme alliées entre soi : la béatitude et la gloire de chacune d'elles sont liées, par le lien de leur unité d'essence et d'existence, à la béatitude et à la gloire des deux autres. D'autre part, le sort des créatures et celui de la Trinité sont aussi en quelque manière liés : les perfections naturelles ou surnaturelles des créatures dépendent des perfections du Créateur, et la gloire de Dieu en dehors de lui-même est inséparable de la réalisation par chaque créature du degré de plénitude d'être et de ressemblance divine, qui lui est départi dans le Cosmos par la Sagesse et par l'Amour Divins. Mais en vérité dans le simple ordre naturel lui-même, on le sait déjà, il y a plus que cela. La participation relative et variable des êtres à la destinée de l'Etre Divin, les unions particulières des êtres entre eux ou des parties d'être entre elles, dépendent elles-mêmes, dans leur principe tout au moins, d'un libre et éternel décret souverain de la Sagesse amoureuse et créatrice de Dieu, qui a associé royalement les créatures à la communication « ordonnée » de son être et de sa bonté, qui les conserve dans l'être et les meut avec toutes leurs relations dans l'ordre universel, vers leur fin, la gloire de sa Bonté (*Ia*, q. 44, a. 4). Toutes les alliances en leurs nuances diverses, dont nous avons décrit seulement les grandes espèces, dérivent de l'insondable et merveilleux, très souverain et très gratuit, *Fiat*, qui du sein de l'Éternité appelle infatigablement par leur nom les êtres à l'alliance avec l'Etre, et à l'imitation de l'alliance intra-trinitaire des Trois Personnes. Or, quel est le « statut naturel » inclus dans l'unique décret éternel d'alliance de Dieu avec les êtres créés ? Dans quelle mesure peut-on parler d'alliance avec Dieu sur le plan naturel et quel est le régime propre et spécifique de l'alliance divine naturelle ?

(à suivre) M. R.-A. ARBUS, O. P.

Saint-Maximin, le 13 novembre 1951.

LES SANCTIONS INFLIGÉES AUX LAICS ET AUX CLERCS PAR LES CONCILES GALLO-ROMAINS ET MÉROVINGIENS

(suite) (1).

B. — PEINES CONTRE LES CLERCS

I. — *Excommunication.*

Ab omni coetu episcoporum vel a communionis consortio perpetuo anathemate feriri

Promotus de Chartres qui s'est fait ordonner contre la discipline canonique, Paris 573.

Haberi dignus excommunicatione omnium et detestatione

Le clerc faisant appel aux protections civiles dans les affaires ecclésiastiques, Arles II c. 31.

Arceri ab ecclesiae liminibus et a catholicorum communione nisi digne penituerit :

Le clerc qui s'adresse au juge civil sans l'autorisation de l'évêque et le laïc qui calomnie le clerc ou l'église, Agde 506 c. 32.

(1) Prière de se reporter à la Revue de droit canonique, t. II, p. 5-29.

Effici alienum ab universorum fratrum et consacerdotum suorum communione

L'évêque intervenant dans les affaires d'un diocèse étranger et y ordonnant des clercs, Tours 460 c. 9.

Haberi alienus a communione

Les clercs vivant en familiarité suspecte avec des femmes, Tours 460 c. 3.

Les clercs gyrovagues, Tours 460 c. 11; Vannes 465 c. 5.

Les clercs s'adressant aux juges civils sans l'autorisation de l'évêque, Vannes 465 c. 9.

Le diacre, le prêtre qui vit avec une femme autre que sa grand'mère, sa mère, sa sœur, sa fille, sa nièce ou son épouse converse, Arles II c. 2.

Haberi extraneus a communione

septem diebus :

Les clercs qui n'assistent pas aux matines, Vannes 465 c. 14.

Haberi extraneus ab ecclesia

Les clercs sorciers, Vannes 465 c. 16.

Privari dominica communione

quando vel idem Exsuperantius satisfecerit vel episcopo Triferio visum fuerit, tunc gratiam communionis accipiat :

Le prêtre Exsuperantius qui a injurié son évêque Triférius, Turin 401 c. 5.

Privari ecclesiae communione

L'évêque qui ne se rend pas au synode ou à l'ordination épiscopale, Agde 506 c. 35.

Privari communione

Le clerc qui vend les biens d'église, Agde 506 c. 22.

Le clerc qui détruit les documents ou les livres des églises, Agde 506 c. 26.

Le clerc fugitif et ceux qui l'accueillent, Arles 524 c. 4.

Les clercs mangeant avec les pénitents ayant abandonné leur état, Orléans 511 c. 11.

Le clerc qui brigue l'épiscopat en recherchant des protections ou en faisant des cadeaux, Auvergne 535 c. 2.

tribus mensibus :

L'évêque qui a promu aux ordres un clerc d'un diocèse étranger sans le consentement de l'évêque du lieu, Arles 554 c. 7.

triginta diebus

donec penitentiam agat et sic revertatur ad gratiam :
L'archiprêtre qui refuse d'admettre un surveillant dans sa chambre, Tours 567 c. 20.

Le clerc simoniaque, conc. de lieu indéterm. 614 c. 11.

Privari non solum stipendio sed a communione

anno uno :

Le clerc qui désobéit à son évêque, Narbonne 589 c. 10.

Secludi a communione vel a caritate fratrum

quamdiu ipsum coetus synodalis receperit :

Les évêques qui gèrent mal les biens d'église, Arles 554 c. 1.

Non recipi ad communionem ab abbatibus suis vel a sacerdotibus.

Les moines gyrovagues, Angers 453 c. 8.

Submoveri a communione

spatio triginta dierum :

Le clerc ivrogne, Vannes 465 c. 13.

Suspendi a communione

tres menses :

L'évêque qui élève des chiens de chasse ou des faucons, Epaone 517, c. 4.

duo menses :

Le prêtre qui élève des chiens de chasse ou des faucons, *ibid.*

mensis unus :

Le diacre qui élève des chiens de chasse ou des faucons, *ibid.*

usque ad exitum vitae nec prius ad eucharistiae gratiam admittantur quam ad ovilem suum... debeant reverti :

Les moines et les religieuses qui s'enfuient du monastère, Paris, 614, c. 14.

Pelli de ecclesiae communione

Le clerc qui cherche protection contre son évêque auprès des laïcs et les laïcs qui la lui accordent, Agde 506 c. 8.

Pelli a communione

Les clercs qui célèbrent Noël, Pâques, l'Epiphanie, l'Ascension, la Pentecôte et la fête S. Jean Baptiste (24 juin) dans les oratoires des campagnes, Agde, 506, c. 21.

Pelli ab ecclesiae communione

Les clercs sorciers et leurs clients, Orléans, 511, c. 30.

Non admitti ad communionem

nisi contumaciam suscepta humilitate deponant ;

Les abbés qui méprisent les ordres des évêques, Orléans, 533, c. 21.

Subire iacturam communionis

L'évêque, le prêtre ou le diacre qui a des relations suspectes avec des femmes, Auvergne, 535, c. 166.

Non communicare

anno integro :

Le prêtre, le diacre ou le sous-diacre commettant l'adultère ou ayant engendré des enfants (de leur propre femme), Auxerre, 573/603, c. 20.

Excommunicari

Le clerc qui jure par des êtres créés (per creaturas), S.E.A. c. 61.

Tout clerc qui abandonne son église, Arles II c. 13.

L'évêque, le prêtre, le diacre ou le sous-diacre qui garde dans sa maison des femmes autres que sa mère, sa sœur ou sa fille, Tours 567 c. 11.

donec revertatur ad septa monasterii et indictam ab abbate agat penitentiam et post satisfactionem revertatur ad gratiam:

Les religieux et religieuses qui s'enfuient de leur couvent, Tours 567 c. 16.

L'abbé qui autorise des femmes à pénétrer dans son monastère, Tours 567 c. 17.

Les abbés et les moines recourant à la protection civile, Châlon 639/654 c. 15.

Excommunis a fratribus et conprovincialibus

usque ad maiorem synodum :

L'évêque qui ne se rend pas au concile, Tours 567 c. 1.

Excommunis haberi

usque ad synodum :

L'évêque qui admet à la communion celui qui est excommunié par un autre évêque, Tours 567 c. 8.

Excommunis haberi et depositus ab omni officio clericali inter laicos se observare cognoscat, eo tamen permisso ut inter lectores in psallentium choro colligatur

Le prêtre, le diacre ou le sous-diacre surpris en relations intimes avec leur épouse, Tours 567 c. 20.

Haberi excommunis ab omnibus episcopis

usque ad synodum :

Les évêques qui communient avec ceux qui ont épousé des vierges sacrées, et leurs conjoints, Tours 567 c. 22.

Excludi

Les évêques qui font des ordinations à deux, et le clerc ainsi ordonné, Arles II c. 42.

Feriri excommunicationis poena

Le clerc qui retourne à la vie laïque ou chez les soldats, Tours 460 c. 5.

Pelli excommunicatione

Les clercs qui se marient après leur ordination, et leurs épouses, Orléans 538, c. 7.

Plecti excommunicatione

La femme d'un prêtre ou d'un diacre (*relicta*) qui se remarie, et son époux, Orléans 511 c. 13.

biennii temporis :

Le clerc convaincu de parjure, Orléans 538 c. 9.

Multari excommunicatione

triennii :

Les clercs ayant des relations suspectes avec des femmes et les évêques ne sévissant pas contre eux, Orléans 538 c. 4; Orléans 549 c. 3.

Feriri perpetuae excommunicationis sententia,

Le clerc qui brigue le poste d'un autre clerc encore en vie, Lyon 516/523 c. 3.

Subdi excommunicatione

annuali :

Les clercs permettant que les hérétiques rebaptisent les fidèles, Orléans 538 c. 34.

Percelli excommunicationis poena

Les clercs qui prennent des avocats laïcs, Eauze 551 c. 4.

Revocari ab ecclesia

Les évêques qui commettent des abus dans la gestion des biens d'église, Orléans 541 c. 9.

Segregari a fratribus omnibus et ab ipsorum omnium caritate semoveri:

L'évêque qui entre en communion avec celui qui s'est fait ordon-

ner avec l'appui civil contre le gré du clergé et du peuple, Paris 556/573 c. 8.

Segregari ab ecclesia

usque ad synodum:

Les clercs simoniaques, Tours 567 c. 28.

Sequestrari a communione ecclesiae

tribus mensibus:

Le prêtre qui accepte de baptiser un enfant qui n'est pas de sa paroisse, Auxerre 573/603 c. 18.

Sequestrari ab ecclesia:

Les prêtres ou les diacres qui se marient, conc. de lieu incert. 614 c. 12.

Sequestrari a caritate fratrum

tribus mensibus:

Les évêques en litige refusant l'arbitrage du métropolitain, Lyon 567/570 c. 1.

Removeri a caritate fratrum:

L'évêque ou l'abbé qui refuse de secourir les malheureux, Tours 567 c. 25.

Removeri a nostra caritate

usque ad maiorem synodum:

Les évêques qui ordonnent un Breton ou un Romain (gallo-romain), en Armorique, sans l'assentiment des évêques provinciaux, Tours 567 c. 9.

Non esse ibi in ecclesia ubi fraudem visus est operasse

dum defleverit factum revertatur ad officium :

Le clerc qui s'empare des biens d'église, Narbonne 589 c. 8.

Non habere pacem ecclesiae

anni spatio:

Le clerc dans les ordres majeurs assistant au repas d'un clerc hérétique, Epaone 517 c. 15.

anno integro:

L'évêque qui laisse dans la communion les ravisseurs des vierges, Orléans 538 c. 19.

Abici ut reprobus:

Le clerc simoniaque, Orléans 533 c. 4.

Coerceri ab omnium christianorum consortio

Le clerc ou le laïc qui mange avec les juifs, Mâcon 583 c. 15.

Haberi dignus excommunicatione omnium:

Les clercs qui ne portent pas leurs causes aux tribunaux de l'évêque, Eauze 551 c. 4.

Non solum se in concilio redarguendum verum etiam communione fratrum futurum noverit alienum:

L'évêque qui par vanité ou cupidité empiète sur les droits de son collègue, Lyon 516/523 c. 2.

Communio denegari a reliquis episcopis usque ad tempus synodi:

L'évêque qui malgré les avertissements est trop sévère et trop prompt à excommunier, ou trop lent à réconcilier, Agde 506 c. 3.

Alienatus a fratrum communione

L'évêque qui ne se rend pas au concile ou qui le quitte avant la fin, Arles II c. 19.

Alienus ab omnium fratrum caritate:

L'évêque qui a ordonné un pénitent ou un bigame, et qui refuse d'accomplir sa pénitence, Arles 524 c. 3.

Haberi indignus communione fratrum:

Le prêtre qui malgré les remontrances n'emploie pas les dons des églises à des œuvres pies, Orléans 511 c. 5.

Haberi extraneus a caritate fratrum donec ipsa causatio abrogetur:

L'évêque intentant un procès à ses collègues, Orléans 541 c. 12.

Haberi extraneus a caritate metropolitani quamdiu in proximum synodum coram fratribus facti huius reddat rationem:

L'évêque qui recourt au juge civil au lieu du tribunal ecclésiastique, Paris 614 c. 13.

Separari a fratrum suorum concordia et sustinere aeterni iudicis in futurum, ut confidimus, iracundiam:

L'évêque qui réconcilie celui qui est excommunié par un autre, Paris 556/573 c. 7.

Potestas communionis suspendi:

L'abbé qui méprise la Règle (bénédictine) (pendant un an); le prévôt (*praepositus*), (pendant deux ans), Autun 663/680 c. 15.

Nullis ... ordinationibus, nullis ordinariis conciliis interesse:

Les évêques qui ont fait des ordinations à deux seulement, Riez 439 c. 1.

II. — *Déposition, suspense, régradation.*

Amoveri ab ordine cleri

Le clerc qui a livré les Ecritures, les vases sacrés ou les noms des chrétiens, Arles 314 c. 13.

Deponi

Le prêtre ou le diacre qui abandonne son lieu de résidence, Arles 314 c. 21.

Les clercs promus par Armentarius, Riez 439 c. 4.

Deponi ab ordine laica communione contentus, iuxta statuta priora, quamdiu digna, sicut scriptum est, paenitentia et supplicatione satisfecerit

Le clerc qui refuse d'accomplir sa charge, Orléans 538 c. 22.

Deponi a clericatus honore

Prêtres et clercs (*levitae*) qui ont des relations intimes avec leurs épouses, Arles 314 c. 29.

Deponi a clero

Le pénitent ordonné par un évêque qui ignorait son état, S.E.A. c. 68.

Deponi ab officio, laica communione contentus

Le sous-diacre, le diacre, le prêtre, l'évêque qui reprend les relations conjugales avec sa femme, Orléans 538 c. 2.

Deponi ab officio sed non a communione pelli

Le clerc ordonné contre son gré qui se marie après son ordination, Orléans 538 c. 7.

Deponi ab officio (*et*) *ab honore accepti ordinis usque in diem vitae:*

Le clerc qui reprend les relations conjugales avec sa femme après son ordination, Orléans 549 c. 4.

Deponi ab officio dum communione privari non potest, ut necator pauperum

L'évêque qui détourne à son profit les biens d'église, Reims 627/630 c. 21.

Deponi ab officio diu communione privatur, ut necator pauperum

L'évêque détournant à son profit les biens d'église, Clichy 626/627 c. 24.

Deponi ab indepto pontificatus honore in perpetuo:

L'évêque qui s'impose par force sans être agréé par ses diocésains, Orléans 549 c. 11.

Deponi omni sacerdotali officio, removeri a liminibus sanctae ecclesiae vel ab omni colloquio catholicorum·

L'évêque, le prêtre, le diacre qui vit dans la familiarité suspecte des femmes, Eauze 551 c. 2.

Depositus a clero, fieri alienus a communione

Le clerc usurier ou faisant du commerce, Arles II c. 14.

Repelli ab imposito officio

Les possédés (*palam arrepti*) qui ont été ordonnés, Orange 441 c. 16.

Repelli ab officio et execrari

Le clerc qui fréquente les places publiques, Narbonne 589 c. 3.

Pelli simul et officio et communione

Le diacre ou le prêtre coupable d'un crime capital (*capitale crimen*), Orléans 511 c. 9.

Pelli ab officii communione

Le prêtre habitant avec des laïcs sans la permission de l'évêque, Orléans 533 c.9.

Abici ab officio

Le clerc qui après son ordination (*post leviticam benedictionem*) reprend les relations conjugales, Orange 441 c. 23.

Abscedere ab officio diaconatus

Le diacre qui prend place avec les prêtres dans le *secretarium*, ou qui distribue la communion en présence d'un prêtre, Arles II c. 15.

Degradari

Le clerc médisant, S.E.A. c. 57.

Degradari ab officio

Le clerc sensible aux flatteries et aux dénonciations, S.E.A. c. 56.

Regradari communione concessa

Abbés et prêtres disposant des biens d'église sans la permission de l'évêque, Orléans 538 c. 8.

Regradari ab ordine communione concessa

Les clercs convaincus de vol ou de faux, Orléans 538 c. 9.

Les clercs pratiquant l'usure et le prêt à intérêts, Orléans 538 c. 30.

Regradari ab ordine

Le clerc qui vit en familiarité suspecte avec des femmes, Châlon 639/654 c. 3.

Regradari ab officio

Les prêtres et les diacres qui dorment dans le même lit que leurs épouses, Orléans 541 c. 17.

Le prêtre, le diacre et le clerc qui ne célèbre pas les fêtes avec leur évêque, Mâcon 583 c. 10.

Le clerc dans les ordres majeurs qui accuse des innocents, Mâcon 583 c. 19.

Les évêques ne vivant pas religieusement, St. Jean de Losne 673/675 c. 10.

(*Distringi*) *regradatione honorum*

Les clercs qui forniquent, Orléans 538 c. 4.

Regradari ab omni episcopatus ordine

Agapit et Bobon de Digne, Châlon 639/654 c. 20.

Privari honore sacerdotii

Les évêques qui ordonnent illicitement des prêtres, Turin 401 c. 3.

Privari honore

Les évêques, prêtres, abbés et diacres simoniaques, Châlon 639/654 c. 16.

Privari officio

Les clercs se faisant ordonner irrégulièrement (sans *conversio* préalable, avant l'âge requis, étant pénitent, bigame, ayant un vice corporel ou ayant été condamné au civil), Orléans 538 c. 6.

Privari et a communione et ab officio

Le clerc qui après avertissement continue à fréquenter les places publiques, Narbonne 589 c. 3.

Privari ab officii gradu

Les clercs dans les ordres majeurs qui continuent les relations conjugales avec leurs épouses, Lyon 583 c. 1.

Privari omnino gradu proprio

Les clercs se conjurant contre l'évêque, Reims 627/630 c. 2 et Clichy 626/627 c. 3.

Privari ab episcopatus sui ordinandi potestate

L'évêque qui sciemment ordonne un pénitent, ou celui qui a épousé une veuve, S.E.A. c. 68 et 69.

Privari loci sui honore et communione

donec per penitentiam plenam, eius satisfactionem sacerdos accipiat:

Les abbés, prêtres, clercs, religieux qui s'adressent aux seigneurs pour obtenir des bénéfices, Orléans 511 c. 7.

Privari loci sui dignitate

Les clercs négligents dans leur service, Orléans 533 c. 14.

Privari omni dignitate

in perpetuum:

Le prêtre ou le diacre qui, après son ordination, reprend les relations conjugales avec son épouse, Auvergne 535 c. 13; Mâcon 583 c. 11.

Retrahi ab officio

Le clerc faisant des plaisanteries inconvenantes, S.E.A. c. 60.

Sequestrari a suo officio

tribus mensibus ad agendam penitentiam:

L'évêque qui tolère que les clercs dans les ordres majeurs reprennent les relations conjugales avec leurs épouses, Orléans 538 c. 2.

Sequestrari a celebrandis officiis

sex mensibus:

L'évêque qui ordonne un candidat ne remplissant pas les conditions requises, Orléans 538 c. 6.

Amoveri ab ecclesia quam reliquerunt

Les clercs qui s'engagent dans le service militaire ou qui retournent à la vie civile, Angers 453 c. 7.

Submoveri ab ordinationibus diaconatus, presbyterii vel episcopatus

Le clerc qui se dit coupable d'une faute mortelle (*mortale crimen*), au moment de son ordination, Valence 374 c. 4.

Removeri ab ecclesiastico officio

Les sous-diacres bigames ordonnés diacres, Arles II c. 45.

Removeri ab officii ministerio

cui sufficere debet pro actus sui levitate, impleta paenitentia, pro satisfactione communio:

Le diacre qui se marie en captivité, Orléans 533 c. 8.

Removeri

usque ad synodum:

Les évêques ne réagissant pas contre les familiarités suspectes de leurs clercs avec les femmes, Tours 567 c. 12.

Removeri ab honore (et) agere non praesumere

Le clerc qui se fait promouvoir aux ordres par un évêque autre que le sien, Arles 554 c. 7.

Abici a sede quam invasit potius quam accipit

L'évêque qui s'impose sans le consentement du peuple et de ses collègues, Clichy 626/627 c. 28 et Reims 627/630 c. 25.

Eici de episcopatu degradatus

Chramlinus ordonné contre le gré du roi Theuderic III, conc. de Maslaco 679/680.

Deici

Tout clerc qui agit contre les intérêts de l'Eglise, Narbonne 589 c. 7.

Cadere de proprio gradu

Le clerc qui fomente des troubles, des schismes ou des hérésies, S.E.A. c. 105.

Cessare ab officio ecclesiae

biennio:

L'évêque qui vend les vases d'église, sauf pour le rachat des prisonniers, Clichy 626/627 c. 25; Reims 627/630 c. 22.

Cessare ab officio administrationis suae sedis

triennio:

L'évêque qui consacre un candidat qui s'est imposé contre le gré du peuple, Reims 627/630 c. 25.

Haberi extraneus ab officio vel a caritate fratrum

anno integro:

L'évêque qui ordonne un candidat sans *conversio* préalable, Orléans 549 c. 9.

Non praesumere officium presbyteri consecrandi et ministrandi

Les diacres bigames ou ayant épousé des veuves, Agde 506 c. 1.

Non praesumere implere officium a communione privatus
anno integro:

Le prêtre qui dépose un diacre ou un sous-diacre sans avertir l'évêque, Arles 554 c. 4.

Decedere a proprio gradu contentus mutata vita

L'évêque qui se choisit un successeur à l'encontre des décisions canoniques, S. Jean de Losne 673/675 c. 22.

Suspendi ab omni officio sacerdotis
unius anni spatio :

L'évêque qui ordonne un bigame ou celui qui a épousé une veuve, Orléans 541 c. 10.

Suspendi ab officio
anno uno:

L'évêque qui tolère les familiarités suspectes de ses clercs avec les femmes, Orléans 549 c. 3.

Suspendi tempus aliquot

L'abbé trop indulgent pour ceux qui sont enfermés dans son monastère pour faire pénitence (*ut emendent non ut passim ferculis diversis saturentur*), Narbonne 589 c. 6.

Non haberi inter reliquos canonicos clericos neque ex rebus ecclesiasticis stipendia percipere

Le clerc négligent dans son travail, Orléans 538 c. 12.

Non ministrare

Le clerc dans les ordres majeurs qui vit en familiarité suspecte avec des femmes, Angers 453 c. 4.

Tenere locum ultimum in officio

Le clerc autorisé à se marier qui épouse une veuve, Tours 460 c. 4.

Recognoscere ordinem

L'évêque qui accepte de consacrer une église contre les dispositions juridiques, Orange 441 c. 10.

III. — *Interdiction de célébrer la messe.*

Missas non facere

anno integro:

L'évêque qui ordonne un pénitent ou un bigame, Arles 524 c.3.

L'évêque qui ne se rend pas au synode, Orléans 538 c. 1.

L'évêque qui ordonne un esclave, Orléans 538 c. 29.

Missas facere non praesumere

annuali penitentia:

L'évêque qui ordonne un candidat contre son gré, Orléans 538 c. 7.

sex mensibus:

L'évêque qui ordonne un clerc étranger à son diocèse, Orléans 549 c. 5.

L'évêque qui ordonne un esclave, Orléans 549 c. 6.

Cessare a missarum celebritate

L'évêque qui ordonne un clerc étranger ou qui consacre des autels dans des diocèses étrangers, Orléans 538 c. 16.

Suspendi a missarum faciendarum gratia

sex mensibus:

L'évêque qui, sans motif valable, ne se rend pas au synode, Orléans 549 c. 18.

Offerre sacrificium non praesumere

L'évêque Leudegar d'Autun, conc. de 680 (13).

IV. — *Défense d'accéder à un ordre supérieur.*

Non permitti ad maiores gradus

Les clercs qui ont engendré des enfants durant la période de leur ministère, Turin 401 c. 8.

Deinceps non ordinari

ni professi fuerint castitatem, conversionis proposito:

Les diacres qui se sont mariés, Orange 441 c. 22.

Non ulterius promoveri

Les clercs vivant dans l'incontinence, Orange 441 c. 29.

(13) Maasen, *Concilia*, p. 220.

Non donari altiori gradu

Les clercs vivant en familiarité suspecte avec des femmes, Angers 453 c. 4.

Non ascendere ad ulteriorem gradum neque sacrificium Deo offerre vel plebi ministrare

sufficiat tantum his ut a communione non efficiantur alieni:

Les clercs usant du mariage, Tours 460 c. 2.

Nunquam sortiri ecclesiastici gradus officium

Le moine qui se marie, Orléans 511 c. 21.

Non assumi ad ullum ordinem clericatus

Les possédés (*qui arrepti sunt*). Orange 441 c. 16.

V. — *Sanction indéterminée.*

Haberi ut necator pauperum (*excommunication*)

Le clerc âgé qui gère mal ses biens, Arles 554 c. 6.

Venire in reatum

L'évêque qui entre en communion avec un chrétien excommunié, Orange 441 c. 11.

Vindicta secundum ordinem status sui (*coerceri*)

Le clerc ivrogne, Tours 460 c. 2.

Reprimi districtione pontificali

Les clercs organisant des conjurations, Orléans 538 c. 24.

Subire congruae penitentiae vindictam

Les évêques en litige refusant de se réconcilier, Tours 567 c. 2.

Coerceri

Le clerc chantant aux festins, S.E.A. c. 62.

Coerceri ut transgressor legis

Le clerc se revêtant de pourpre, Narbonne 589 c. 1.

Coerceri iuxta statuta canonum

L'évêque ou l'archidiacre qui, à la mort du bénéficiaire, s'empare des biens des églises ou des monastères, Cnâlon 639/654 c. 7.

Iudicari canonica sententia (Nicée 325 c. 3)

Les clercs vivant avec des femmes (*mulieres subintroductae*), Bordeaux 663/675 c. 3.

Feriri severitate sententiae (Nicée 325 c. 3)

L'évêque qui tolère les relations suspectes avec des femmes chez ses clercs, Auvergne 535 c. 16.

Feriri canonica sententia

Le clerc qui porte des vêtements civils ou des armes, Bordeaux 663/675 c. 1.

Corrigi iuxta antiquos canones

Les abbés résidant loin de leur monastère, sans la permission de l'évêque, Arles 554 c. 3.

Corrigi disciplina

Les jeunes clercs gérant mal leurs biens, Arles 554 c. 6.

Corrigi severius

Les moines surpris avec des femmes, Autun 663/680 c. 10.

Corrigi institutis priorum canonum (Mâcon 585 c. 13)

L'évêque, le prêtre ou le diacre qui va à la chasse, S. Jean-de-Losne 673/675 c. 15.

Corrigi regulis canonum (Mâcon 585 c. 20)

L'évêque refusant de se rendre au synode, S. Jean-de-Losne, 673/675 c. 21.

Feriri iuxta arbitrium pontificis sententia canonica

Le clerc qui entretient des rapports suspects avec des femmes, conc. de 614 c. 8 (lieu indéterm.).

VI. — *Réclusion.*

Retrudi in monasterium, ab officii honore depositus ibi tantummodo quamdiu vixerit communio sumenda:

Le prêtre ou le diacre coupable d'une faute capitale (*capitale crimen*), Epaone 517 c. 22.

Mitti in Casensi monasterio ad agendam penitentiam

Contumeliosus coupable de fautes charnelles (*turpia et inhonesta*), Marseille 533.

Retrudi in monasterio, depositus ab officio, communione concessa toto vitae suae tempore:

Les clercs d'un rang élevé (*honoratus*) convaincus d'adultère, Orléans 538 c. 8.

Retrudi in monasterium, dimidio pane et aqua contenti debitam penitentiam persolvant

per annum :

Le moine cellérier qui dérobe les biens du monastère, Auxerre 695.

Detentus conclusione, aquam tantum et modici panis usus diebus singulis sustentari

triginta diebus :

Le clerc qui porte des armes ou des habits inconvenants pour son état, Mâcon 583 c. 5.

Retrudi ad penitentiam agendam in alio monasterio

Le moine commettant l'adultère ou un vol ou possédant un pécule, Auxerre 573/603 c. 23.

Retrudi in alio monasterio pane et aqua contentus

tribus mensibus :

L'abbé qui autorise une femme à pénétrer dans son monastère, Auxerre 573/603 c. 26.

Discincti ab episcopatu in basilica beati Marcelli sub custodia detrudi

Salonius et Sagittaire coupables de lèse-majesté et de trahison, Châlon 579 (Grég. de Tours, H.F.V., 27).

Retrudi in cella in civitate, ibique mense integro panem cum aqua manducare et penitentiam agere pro credito sibi clero

L'archiprêtre qui ne surveille pas les relations qu'entretiennent ses prêtres avec les femmes, Tours 567 c. 20.

Multari conclusione

triginta dierum :

Le clerc d'un rang élevé accusant un autre clerc devant le juge civil, Mâcon 583 c. 8.

Defraudatus stola honesti honoris sociari gregibus examinatorum quos divinis pretulit ministeriis

Les clercs qui assistent aux tortures et aux exécutions capitales, Mâcon 585 c. 19.

Recedere sub penitentiae nomine, id est anno integro, in monasterio

Les clercs qui organisent des conspirations, Narbonne 589 c. 5.

Deputari ad monasterium

Le clerc ou le laïc de rang élevé (*honoratus de civitate*) coupables de fautes (*culpabiles* en général), Narbonne 589 c. 6.

Mitti in monasterium

Le clerc ignorant qui ne fait aucun effort pour s'instruire, Narbonne 589 c. 11.

Secedere ad tempus (*réclusion ou déposition ?*)

in communione omnium permanente, praeterquam eius qui eum reum iudicat:

L'évêque accusé par un de ses collègues, Vaison 442.

VII. — *Exil.*

Repelli a civitatibus et subiacere distictioni prout sacerdoti visum fuerit

Le clerc et sa complice surpris dans l'adultère, Orléans 541 c. 29.

VIII. — *Flagellation.*

Coerceri verberibus

Les moines gyrovagues, Vannes 465 c. 6, Agde 506 c. 38.

Coerceri flagris

Le clerc qui malgré les avertissements refuse le service à l'église, Narbonne 589 c. 13.

Vapulari

Les jeunes clercs qui prennent leurs repas avec des hérétiques, Epaone 517 c. 15.

Corporali subdi supplicio

Le clerc ivrogne, Vannes 465 c. 13.

Fustigari

Le clerc ou le laïc qui refuse de coucher dans la même chambre que le prêtre, le diacre ou le sous-diacre, pour prouver que le clerc en question n'a pas de relations conjugales avec sa femme, Tours 567 c. 20.

Uno minus de quadraginta ictus accipere

Le clerc de rang inférieur qui accuse un autre clerc devant le juge civil, Mâcon 583 c. 8.

Fustibus verberari aut a communione et mensa et caritate suspendi tribus annis :

Les moines qui n'observent pas la Règle (bénédictine), Autun 663/680 c. 15.

IX. — *Réprimandes.*

Moneri litteris

Les évêques trop sévères dans l'emploi de l'excommunication, Agde 506 c. 3.

Confundi publice a comprovincialibus episcopis

L'évêque négligent dans l'administration des biens d'église, Orléans 511 c. 5.

Corripi verbis

Les sous-diacre et l'exorciste refusant le service à l'église, Narbonne 589 c. 13.

X. — *Privation des revenus.*

Stipendio privari

Le sous-diacre n'accomplissant pas son service à l'église, malgré les avertissements, Narbonne 589 c. 13.

Stipendio privari et execrari

Les clercs qui quittent l'autel avant la fin de la messe, Narbonne 589 c. 12.

Stipendiis privari

Le clerc qui manque aux vigiles, sans être malade, S.E.A. c. 49.

Privari non solum stipendio sed etiam a communione anno uno :

Le clerc qui désobéit à l'évêque, Narbonne 589 c. 10.

A stipendio reici

Le clerc ne sachant pas lire et ne connaissant pas les cérémonies, Narbonne 589 c. 11.

XI. — *Communio peregrina.*

Peregrina communione foveri

Armentarius d'Embrun, ordonné par deux évêques seulement, Riez 439 c. 3.

Communio peregrina tribui

ut, cum eos paenitentia correxerit, rescripti in matricula gradum suum dignitatemque recipiant :

Les clercs refusant d'accomplir les devoirs de leur charge, Agde 506 c. 2;

Les clercs qui volent les biens d'église, Agde 506 c. 5 .

XII. — *Penitentia.*

N.B. Pour autant que les canons la mettent en relation avec l'excommunication.

Professio penitentis

Le diacre ou le prêtre qui à cause de ses fautes (*pro reatu suo*) se sépare de la communion (*ab altaris communione*), en faisant profession de pénitent, Orléans 511 c. 12.

Implere penitentia

cui sufficere debet pro actus sui levitate, impleta penitentia, pro satisfactione communio :

Le diacre qui étant prisonnier prend femme, Orléans 533 c. 8.

Ad agendam penitentiam sequestrari a suo officio

tribus mensibus :

L'évêque qui tolère que les clercs qui sont dans les ordres majeurs reprennent les relations conjugales avec leurs épouses, Orléans 538 c. 2.

Agere penitentiam

triginta diebus communione privetur donec penitentiam agat et sic revertatur ad gratiam :

Le clerc qui refuse de coucher pendant le voyage dans la même chambre qu'un autre clerc pour éviter les racontars, Tours 567 c. 20.

Penitentia plena

donec per penitentiam plenam eius satisfactionem sacerdos accipiat :

Les abbés, évêques, prêtres et moines qui invoquent la protection du seigneur pour obtenir des bénéfices, Orléans 511 c. 7.

Penitentia digna

quadmiu digna, sicut scriptum est, penitentia et supplicatione satisfecerit :

Le clerc qui refuse d'accomplir sa charge, Orléans 538 c. 22.

Congrua penitentia

congruae penitentiae vindictam subire :

Les évêques qui refusent de se réconcilier, Tours 567 c. 2.

Annualis penitentia

annuali penitentiae subditus missas facere non praesumere :

L'évêque qui ordonne un candidat contre son gré. Orléans 538 c.7,

Iacere sub penitentia

duobus annis — dum defleverit factum, revertatur ad officium :

Le clerc qui s'est emparé des biens d'église, Narbonne 589 c. 8.

FAUTES SANCTIONNEES PAR LES CONCILES

Les diverses fautes sont classées par catégories se succédant selon l'importance que les conciles leur accordent. Dans chaque catégorie, les fautes sont suivies d'un chiffre indiquant combien de fois les assemblées reviennent sur le même sujet.

1. *Incontinence des clercs.*

Les clercs qui forniquent, commettent l'adultère ou entretiennent des relations suspectes avec des femmes, 23.

Les clers dans les ordres majeurs qui, après l'ordination, reprennent les relations conjugales avec leurs épouses,

Les évêques ou les supérieurs ne surveillant pas les relations de leurs clercs avec les femmes ou ne punissent pas les clercs incontinents, 6.

L'abbé laissant pénétrer une femme dans son monastère, 2.

Le clerc autorisé à se marier épousant une veuve, 1.

L'archiprêtre refusant d'admettre un surveillant dans sa chambre à coucher, 1.

2. *Service religieux et résidence.*

Clercs ou moines vagabonds, 10.

Clercs refusant le service dans leur église, 8.

Clercs ne célébrant pas les grandes fêtes avec leur évêque, 2

Clercs absents aux matines, sans motif valable, 2.

Clercs ignorants ne faisant aucun effort pour s'instruire, 2.
Ministres quittant l'autel avant la fin de la messe, 1.

3. *Biens d'église.*

Les clercs qui volent les biens d'église, 10.
Les clercs qui suppriment les documents ou les livrent, 2.
Les évêques qui gèrent mal les biens de leur église, 5.
Le moine cellérier qui dérobe les biens du monastère, 1.

4. *Justice.*

Les clercs faisant appel au juge civil ou aux protections laïques sans l'autorisation de l'évêque, 5.
Le clerc qui se fait défendre par un avocat laïc, 1.

5. *Simonie.*

Evêques, prêtres, abbés, diacres simoniaques, 6.

6. *Obligations particulières aux évêques.*

L'évêque ordonnant un candidat qui ne remplit pas les conditions requises (sans *conversio* préalable, contre son gré ou celui du peuple, pénitent, esclave, mari d'une veuve), 14.
L'évêque qui ne se rend pas aux conciles, 6.
L'évêque qui empiète sur les droits d'un évêque étranger, 7.
L'évêque qui s'impose contre le gré de son peuple et celui de ses comprovinciaux, 3.
L'évêque réconciliant le fidèle excommunié par un autre que lui, 3.
L'évêque trop sévère dans l'excommunication, 2.
Les évêques faisant à deux seulement les consécrations épiscopales, 2.
Les évêques refusant de se réconcilier, 1.
L'évêque refusant l'arbitrage du métropolitain, 1.
L'évêque faisant des procès à ses collègues, 1.
L'évêque désignant son successeur, 1.

L'évêque qui laisse dans la communion les ravisseurs des vierges consacrées, 1.

7. *Manquements divers*

Clerc coupable d'un *crimen capitale*, 4.
Clerc usurier ou commerçant, 2.
Clerc médisant, 1.
Clerc parjure, 1.
Clerc voleur, 1.
Clerc accusant des innocents, 1.
Clerc sensible aux flatteries et aux médisances, 1.
Clerc faisant des plaisanteries inconvenantes, 1.
Clerc chantant aux repas, 1.
Clerc sorcier, 2.
Clerc ivrogne, 3.
Clerc habitant avec des séculiers sans permission de l'évêque, 1.
Clerc assistant aux tortures et aux exécutions capitales, 1.
Clerc portant des vêtements inconvenants ou des armes, 3.
Clerc retournant à la vie laïque ou à l'armée, 2.
Clerc fréquentant les places publiques, 2.
Clerc allant à la chasse, 2.
Clerc jurant par les créatures (*per creaturas*), 1.
Clerc fomentant des troubles ou des schismes, 1.
Clerc se conjurant contre l'évêque, 4.
Clerc désobéissant à l'évêque, 3.
Clerc refusant d'aider les malheureux, 1.
Clerc entrant en communion avec ceux qui ont épousé des vierges consacrées, 2.
Clerc prenant part aux repas des hérétiques ou des juifs, 3.
Prêtre baptisant un enfant d'un pays étranger, 1.
Prêtre déposant un diacre ou un sous-diacre sans avertir l'évêque, 1.
Prêtre permettant aux hérétiques de baptiser, 1.
Clerc briguant le poste d'un autre clerc encore en vie, 1.

L'abbé trop indulgent pour ceux qui accomplissent leur pénitence dans son monastère, 1.
Le diacre prenant place dans le secretarium avec les prêtres, 1.
L'abbé méprisant les ordres des évêques, 1.
Les moines ne respectant pas la Règle (bénédictine), 2.

(à suivre) Cyrille VOGEL.

LE NOUVEAU DROIT CANONIQUE ORIENTAL

Accueil commun fait à d'antiques et importants textes juridiques, développements propres dus aux lois et coutumes particulières; tel est le double aspect fondamental du droit des chrétientés orientales jusqu'au XIVe siècle. La diversité s'accentuera encore lorsque plus tard, au sein de la plupart d'entre elles, se constituent des groupements qui se rallient complètement à l'obédience romaine (1) : ceux-ci auront désormais une vie juridique distincte, qui ne sera pas sans subir une certaine influence du droit latin de l'Occident.

Le 5 janvier 1929, la S. Congrégation orientale adressa à tous les évêques et chefs de circonscription ecclésiastique de rite oriental une circulaire, manifestant le désir du Saint-Siège de procéder à l'élaboration d'un Code de droit pour les Églises orientales. A la fin de la même année, Pie XI constitua une « Commission pour les études préparatoires à la codification canonique orientale » sous la présidence du cardinal Pierre Gasparri (2). Elle fut transformée le

(1) Cfr. *Traité de droit canonique*, publié sous la direction de R. Naz, t. I, *Introduction historique*, par C. de Clercq, p. 21-28, 36-39, 47-51, 59-63. — Seule l'Église maronite, qui avait déjà noué des liens avec la papauté au moyen-âge, réaffermit ceux-ci de façon à ne plus compter aucune dissidence en son sein.

(2) En 1930, deux autres commissions furent créées : l'une composée d'un délégué de chaque groupement d'Orientaux catholiques et de quelques canonistes latins: l'autre ayant pour tâche

17 juillet 1935 en « Commission pour la codification canonique orientale » proprement dite ; le cardinal Gasparri, décédé en 1934, fut remplacé comme président successivement par les cardinaux Sincero († 1936) et Massimi. Il semble qu'à la veille du second conflit mondial, le texte du futur Code de droit canonique oriental était presque complètement établi.

Les circonstances de guerre et d'après guerre, diverses difficultés plus particulières à l'une ou à l'autre partie du futur Code, l'urgence au contraire de procéder à la publication de certaines autres, firent que, depuis 1949, trois *motu proprio* pontificaux successifs de Pie XII ont promulgué le nouveau droit oriental en ce qui concerne le mariage (22 février 1949), la procédure judiciaire (6 janvier 1950), les religieux, les biens ecclésiastiques, le calcul du temps et le sens de quelques termes juridiques (9 février 1952 (3). Ces trois constitutions, rédigées en latin, comprennent chacune un certain nombre de canons (938 en tout), s'inspirant — souvent d'assez près — de ceux du Code occidental de 1917. Elles abolissent toutes lois et coutumes antérieures contraires, sauf et pour autant qu'elles admettent elles-mêmes le droit particulier. Des tirages à part de ces documents ont été publiés, enrichis, au bas des pages, de notes qui renvoient aux sources suivantes : actes du Saint-Siège et des conciles œcuméniques ; anciens textes de droit particulier oriental : conciles locaux, canons des Pères, anciens textes monastiques ; conciles des catholiques orientaux de l'époque moderne, tenus en présence de légats pontificaux ou approuvés par Rome (4) ; droit byzantin, allant du Corpus Iuris civilis (5) de Justinien aux Basiliques. Ces renvois aux sources ont avant tout un carac-

spéciale de rassembler les sources des droits orientaux et comportant de savants ecclésiastiques de tous rites. — Les sources ou *Fonti* de la Codification canonique orientale commencèrent à paraître en divers volumes dès 1930 et comprennent à présent trois séries différentes de publications.

(3) *Acta Apostolicae Sedis*, t. XLI, 1949, p. 89-119; t. XLII, 1950, p. 5-120; t. XLIV, p. 65-152. Les *motu proprio* entrèrent respectivement en vigueur les 2 mai 1949, 6 janvier 1951, 21 novembre 1952.

(4) Cfr. C. de CLERCQ, *Conciles des Orientaux catholiques*, (1575-1949), 2 vol., Paris, 1949-1952.

(5) Cfr. notre article sous ce titre dans le *Dictionnaire de droit canonique*, t. IV, Paris, 1947, col. 644-680.

tère documentaire, de même que dans les éditions annotées du Code latin; ils n'indiquent pas des normes qui se retrouveraient sans modification dans le droit actuel, néanmoins ils accentuent la physionomie orientale des trois constitutions.

I.

LE DROIT MATRIMONIAL

1. *Considérations générales*

Jusque vers 1625 nous voyons des conciles des jeunes Églises unies d'Orient énoncer des conditions de validité et de licéité du mariage; la question de leur compétence se posa lorsque les prélats ruthènes envoyèrent à Rome les actes du concile de Kobryn de 1626. Le Saint-Siège déclara à cette occasion que lui seul avait le droit d'introduire un empêchement ou une exigence dirimant le mariage. Les conciles ruthènes de Zamosc (1720) et maronite du Mont-Liban (1736), qui légiférèrent au sujet du mariage, furent approuvés par bref du pape lui-même. Par la suite fut reçue la doctrine suivant laquelle les conciles groupant des évêques orientaux pouvaient statuer complètement au sujet du mariage, et qu'une approbation *in forma communi* suffisait. Dans quelques Églises, le droit de conciles non approuvés fut appliqué sans que le Saint-Siège formulât de protestation formelle.

La constitution *Crebrae allatae* du 22 février 1949 promulgue un nouveau droit matrimonial pour les Églises d'Orient, elle comprend 131 canons, alors que le Code latin en comptait 132 sur la matière (can. 1012-1143). Les canons latin 1040, 1090-1091, 1101-1102, 1143 (6) n'ont pas d'équivalent dans le texte oriental; par contre, on trouve dans celui-ci

(6) Ils concernent l'abrogation et la dispense des empêchements en général, le mariage par interprète (laissé délibérément de côté dans le statut oriental), les rites liturgiques latins du mariage.

1 canon définissant l'affinité, beaucoup plus étendu que le can. 97 latin (7), et 4 canons propres concernant la bénédiction des fiançailles (can. 7), les pouvoirs de dispense des patriarches et des Ordinaires de lieu (can. 32), le mariage par procureur (can. 80, 82). Les canons orientaux ont leur terminologie particulière : c'est ainsi que l'expression Ordinaire de lieu a comme équivalent *Hierarcha,* et comprend outre le chef de circonscription ecclésiastique, son vicaire général appelé *Syncellus,* tandis que la circonscription, diocésaine ou équivalente, est désignée par le mot *eparchia.* Si on fait abstraction de ces termes et du changement de numéros dans les références d'un canon à l'autre, 59 canons orientaux sont identiques à ceux du Code latin (8) ; 21 autres ne présentent par rapport à lui que de légères corrections grammaticales ou linguistiques (9) ; 7 autres canons s'inspirent de réponses de la Commission d'Interprétation du Code latin (10), tandis que le can. 90 § 2 oriental tient compte du *motu proprio* de Pie XII supprimant la seconde partie du can. 1099 § 2 latin et présente une rédaction d'ensemble plus correcte (11).

(7) De même des notions qui se trouvent en divers endroits du Code latin ont dû être insérées dans le statut matrimonial oriental: comparez les canons 91 latin et 22 oriental, 204 § 2 latin et 38 § 1 oriental, 96 latin et 66 § 4 oriental, 768 et 763 § 2 latin et 70 § 2 oriental, 94 latin et 86 § 3 oriental.

(8) Can. 1-3, 5, 8, 11, 15, 17, 19-21, 23-25, 28-30, 42, 44, 52, 53, 55-59, 61, 69, 73, 75-77, 79, 84, 89, 96, 99-102, 105-107, 109-112, 114-116, 119, 121-126, 129-131.

(9) Can. 9, 10, 18, 26, 33, 39, 41, 51, 64, 65, 74, 91, 93-95, 108, 113, 117, 118, 127, 128.

(10) Du 26 janvier 1949: can. 4 § 4 oriental; du 25 juin 1932: can. 27 oriental; du 12 novembre 1944: can. 134 § 2 oriental; du 1er mars 1921: can. 35 § 1 oriental; du 28 décembre 1927: can 35 § 3 oriental; des 27 juillet 1942 et 26 juin 1947: can 35 § 4 oriental; du 31 mai 1948: can. 81 § 4 oriental; du 28 décembre 1927: can. 87, 1° et 2° oriental; du 14 juillet 1922: 120 § 2 oriental.

(11) Pour le droit antérieur au *motu proprio* de 1949, cfr. J. DAUVILLIER - C. de CLERCQ, *Le mariage en droit canonique oriental,* Paris, 1936. — Depuis le *motu proprio* ont paru presque simultanément: A. COUSSA, *Epitome praelectionum de iure ecclesiastico orientali,* t. III, *De matrimonio,* Rome, 1950; F. GALTIER, *Le mariage. Discipline orientale et discipline occidentale,* Beyrouth, 1950 (avec traduction française du *motu proprio* de 1949).

2. *Célébration des fiançailles et du mariage*

Dans les diverses Églises orientales, les fiançailles prirent assez vite le caractère d'un engagement solennel, donné par les parties on en leur nom, conclues en la présence du prêtre et accompagnées de rites liturgiques. Il ne devait dès lors plus être renouvelé explicitement et constituait un véritable premier moment du mariage. Il précédait généralement de longtemps les noces proprement dites et ne pouvait être rompu que pour les causes de dissolution admises pour le mariage lui-même. Cette façon de faire présentait quelques inconvénients que plusieurs Églises s'appliquèrent à diminuer; les groupements catholiques subirent en la matière l'influence du droit latin et admirent généralement les mêmes causes de dissolution que lui; cependant le concile arménien de 1911 stipule que seules les fiançailles accompagnées de tous les rites liturgiques produisent des effets canoniques plus étendus que ceux issus du simple droit naturel et qu'une sentence judiciaire est toujours nécessaire pour les rompre. L'action judiciaire pour exécuter le mariage était partout connue, mais quelques Églises n'y étaient cependant pas favorables. Le décret *Ne temere* du 2 août 1907 avait été étendu par le Saint-Siège à tous les Ruthènes (12), néanmoins ceux de Tchécoslovaquie, comme les catholiques de rite byzantin de Hongrie, les Italo-Albanais, les Malabares et les Éthiopiens se rallièrent dans la pratique à la discipline matrimoniale du Code.

Le nouveau statut oriental revient à une règle uniforme plus traditionnelle en imposant toujours la présence du prêtre pour la validité des fiançailles; celui-ci doit être l'Ordinaire du lieu ou le curé, ou leur délégué, qui seraient compétents pour assister validement au mariage des mêmes personnes contractant au même moment. Un écrit ou des témoins ne sont pas nécessaires, mais le prêtre doit veiller à inscrire les fiançailles dans un registre spécial qui fera preuve en

(12) Et même, encore en 1932, aux autres catholiques de rite byzantin en Yougoslavie.

la matière (13). Même les fiançailles canoniques valides n'entraînent plus au for externe que le droit éventuel à dommages-intérêts (can. 6). La bénédiction des fiançailles prévue par les livres liturgiques n'est plus jamais une condition de validité, mais est nécessaire pour la licéité là où le droit particulier l'impose (can. 7).

L'usage latin de la triple proclamation orale des futurs mariages fut repris dès les premiers temps de l'Union par les Maronites, les Malabares, les Roumains, les Ruthènes et les Arméniens de Pologne. Le nouveau statut matrimonial laisse au droit particulier d'imposer des bans de mariage (can. 12), mais, là où ils existent, promulgue des règles uniformes à suivre, qui s'inspirent du Code latin (can. 13-19).

Le couronnement des époux par le prêtre apparaît à des époques diverses dans chacune des Églises orientales comme le rite principal et définitif des premières noces. Mais n'importe quel prêtre pouvait accomplir la cérémonie nuptiale. La compétence exclusive d'un prêtre déterminé est une notion latine, qui pénètre dans les Églises unies après le concile de Trente. Clément VIII impose en 1595 la publication du décret *Tametsi* dans toutes les paroisses italo-grecques, un synode particulier introduit la forme tridentine du mariage chez les Maronites en 1596 (14) et chez les Malabares en 1599. A la suite de l'examen à Rome du concile de Kobryn, Urbain VIII étend lui-même cette forme aux Ruthènes de Pologne (15). Le Saint-Siège n'admet une décision analogue du concile provincial roumain de 1872 que pour la licéité. Nous avons déjà parlé de l'influence en Orient du décret *Ne temere* et du Code de 1917. Le nouveau statut oriental achève cette évolution en exigeant la compétence territoriale du prêtre (can. 85 § 1), mais il y ajoute une certaine compétence rituelle ou, à défaut, personnelle, et il exige qu'un rite sacré accom-

(13) Conformément à l'usage déjà suivi par plusieurs Églises orientales. — La promesse unilatérale mentionnée dans le can. 1017 § 1 latin, n'est pas retenue par le can. 6 oriental.

(14) La sanction d'invalidité en cas de non observance de cette forme n'est explicitement affirmée qu'au concile maronite du Mont-Liban de 1736, qui est spécifiquement approuvé par Benoît XIV.

(15) Brefs des 7 décembre 1629 et 21 avril 1632. — Les Ruthènes de Hongrie se rallièrent également à la forme tridentine jusqu'au moment où le décret *Ne temere* leur fut appliqué.

pagne l'intervention du prêtre. Toutefois, devant les divergences de rites entre les Églises et selon qu'il s'agit des premières ou secondes noces, et pour ne pas multiplier les causes d'invalidité, il ajoute que « la seule intervention du prêtre assistant et bénissant » est considérée comme rite sacré (can 85 § 2) : dans la pratique, il suffira que le prêtre ajoute au fait de demander et de recevoir les consentements un mot ou geste de bénédiction quelconque pour que le mariage soit valide (16).

Le can. 86 § 1 oriental reproduit le can. 1095 § 1 latin, mais il emploie une formule plus simple en ce qui concerne la possession du bénéfice et veut que le curé ou l'Ordinaire du lieu appartienne au même rite qu'au moins un (17) des contractants. Les § 2 et 3 de ce can. 86 lui sont propres. Les 1°, 4°, 5° du § 3 précisent comment quelqu'un acquiert curé ou Ordinaire de son propre rite, par des règles semblables à celles du can. 94 latin. Le 2° s'occupe du cas où, dans une circonscription orientale, diocésaine ou équivalente, des parties du territoire n'ont pas de curé du rite : l'Ordinaire du lieu désigne alors le curé de n'importe quel rite, avec le consentement de l'Ordinaire de celui-ci, pour s'en occuper. Le 3° concerne les Orientaux habitant en dehors de toute circonscription ecclésiastique de leur rite, c'est alors l'Ordinaire de l'endroit qui est leur Ordinaire de lieu ; s'il y en a plusieurs, leur Ordinaire est désigné par le Saint-Siège ou par leur patriarche si celui-ci, en vertu du droit particulier, exerce une certaine autorité sur les fidèles de son rite situés en dehors de son territoire. N'importe quel Ordinaire de lieu ou curé n'assistera validement au mariage

(16) Y sera tenu (selon nous, sous peine d'invalidité) le prêtre latin, compétent en vertu du can. 86 § 3, 2° ou 3° oriental pour le mariage de deux Orientaux, même en cas d'un mariage mixte et malgré l'interdiction du can. 1102 § 3 latin. L'interdiction des cérémonies liturgiques lors d'un mariage avec un non catholique ne fut jamais imposée en Orient vu l'importance accordée par les fidèles au rite sacré et dans la crainte qu'ils ne s'adressent à un ministre orthodoxe pour l'accomplir. L'expression du P. Galtier (*op. cit*., p. 237) selon laquelle le can. 85 § 2 « fixe une attitude du prêtre, non une cérémonie requise » nous paraît peu exacte. Une attitude doit se trahir d'une façon quelconque.

(17) Tel est le sens de l'expression quelque peu équivoque : *modo sint sui ritus.*

de deux contractants que s'il est l'Ordinaire de lieu ou le curé propre d'au moins l'un d'eux ainsi que le dit le can. 86 § 2 et, pourvu que, conformément au can. 85, il se trouve dans son territoire (18). En vertu du can. 87 § 3 oriental, les Ordinaires de lieu qui ont la charge de fidèles d'un autre rite peuvent donner à un prêtre oriental quelconque une délégation générale pour faire les mariages de tous les fidèles de n'importe quel rite oriental, qui n'ont pas de curé propre de leur rite.

Le can. 88 oriental reproduit dans ses grandes lignes le can. 1097 latin, mais il permet au droit particulier d'imposer que, pour assister licitement à n'importe quel mariage, le curé doive demander l'autorisation de l'Ordinaire du lieu, ainsi que cela se pratique depuis longtemps en beaucoup d'endroits d'Orient. Lorsque les conjoints sont de rites différents, le mariage aura lieu dans le rite et devant le curé du fiancé, mais il est permis à l'homme, pourvu qu'il ait son domicile ou quasi-domicile dans une région de rite oriental, de renoncer à son droit et d'admettre que le mariage se fasse dans le rite et devant le curé de la fiancée.

Le mariage devant un prêtre orthodoxe de tous ceux qui ne tombent pas dans les exemptions ressortant des can. 89 (19) et 90 (20) orientaux (correspondant aux can. 1098-1099 latins, tenu compte du *motu proprio* du 1er août 1948) sera

(18) Il semble bien que ce territoire ne comprend pas les lieux de culte et bâtiments divers se trouvant en fait dans les limites géographiques voulues mais relevant en droit exclusivement de la juridiction d'un autre rite (A. COUSSA, *op. cit.*, p. 197, contre F. GALTIER, *op. cit.*, p. 297-300).

(19) Le can. 89, 2e précise que le prêtre à appeler pour la seule licéité doit être catholique; on voit donc combien le nouveau statut veut éviter l'intervention des prêtres orthodoxes.

(20) Le can. 90 § 1 oriental n'a pas de 3° correspondant au can. 1099 latin. Dans le cas d'un mariage entre latin et oriental catholiques, la forme juridique latine prévaut-elle ou un rite sacré doit-il être accompli ? En fait celui-ci aura toujours lieu; en droit cependant, dès que la prêtre latin est tel qu'il demande et reçoit validement les consentements, il ne devra rien faire d'autre pour la validité. De même, si le prêtre oriental bénit par délégation d'une autorité latine le mariage de deux latins, le rite sacré n'est pas nécessaire, estimons-nous, pour la validité.

désormais partout et toujours invalide; plusieurs ont vu dans cette décision un obstacle à l'apostolat de l'Union (21).

En ce qui concerne le mariage par procureur, contrairement au can. 1091 latin, le can. 80 oriental impose de recourir dans chaque cas à l'Ordinaire et fait celui-ci seul juge du motif (qui doit être grave) ne permettant pas aux époux de se présenter ensemble, il veut que l'autorisation donnée le soit par écrit (22).

Le statut oriental ne s'occupe pas du mariage par interprète et n'admet pas celui sous condition (can. 83), pratiquement inconnu en Orient; ils seraient cependant, *positis polendis,* valides. Enfin, il faut souligner l'importante différence entre le canon 1087 § 1 latin et le can. 78 oriental; le premier exigeait que la crainte invalidant le mariage soit telle qu'on ait été forcé de choisir celui-ci en vue de se libérer de celle-là, le second (23) revient à la jurisprudence d'avant le Code de 1917 n'admettant que la crainte ayant eu pour but d'extorquer le consentement au mariage.

3. Les empêchements matrimoniaux

La discipline des empêchements de mariage dans l'Orient chrétien a varié d'après les Églises et même selon les époques; elle a été basée sur l'Ancien et le Nouveau Testament, le droit romain et byzantin, les règles et coutumes locales, et — à l'époque moderne de l'Union — sur le droit canonique latin. Le nouveau statut matrimonial apporte de l'uniformité en la matière.

Les empêchements dirimants sont désormais ceux du Code latin avec quelque différence pour la disparité de culte, la

(21) Cfr. p. ex. l'article du prêtre catholique hollandais J. Muyser, des missions africaines de Lyon, passé au rite copte, dans le *Rayon d'Égypte* du 13 janvier 1952.

(22) Le can. 82 oriental précise que le mariage par procureur doit, pour être valide, également se conclure par un rite sacré; lorsque plus tard les époux se trouveront ensemble ils pourront encore demander la bénédiction nuptiale.

(23) Il emploie aussi, au lieu de (*incussum*) *ab extrinseco* l'adverbe *extrinsecus*: c'est philologiquement plus exact, mais moins clair pour les profanes.

consanguinité, la parenté spirituelle, ainsi que, dans certaines Églises, pour l'affinité et la tutelle.

L'Orient chrétien a toujours jugé sévèrement les mariages entre chrétiens et infidèles. Le can. 60 du nouveau statut respecte le sens primitif de l'empêchement de disparité de culte, en ne restreignant pas l'empêchement aux baptisés dans l'Église catholique ou convertis à elle (contractant avec un non-baptisé), comme le fait le can. 1070 § 1 latin.

La question de la validité du mariage après l'ordination à la prêtrise, au diaconat, et plus spécialement au sous-diaconat — considéré comme ordre mineur dans la plupart des Églises orientales (24) — fut longtemps discutée et reçut des solutions diverses. Le nouveau can. 62 déclare que partout le mariage contracté après la réception d'un de ces trois ordres est invalide. Cette décision a quelque peu troublé les usages existants, car, chez les Syriens, les Chaldéens, les Coptes, les Éthiopiens, même catholiques, des laïques mariés recevaient le sous-diaconat et contractaient éventuellement, devenus veufs, un second mariage. Il est possible que le can. 62 oriental ne s'applique pas aux sous-diacres déjà ordonnés dans ces Églises où cet ordre n'était pas jusque-là empêchement de mariage, si ceux-ci — bien entendu — n'ont pas accepté le célibat, et qu'à la même condition, il ne concernera pas à l'avenir les clercs orthodoxes contractant mariage dans l'ignorance de l'empêchement (25).

L'empêchement de parenté et tous les rapports qui reposent sur une idée analogue ont toujours conservé une importance particulière aux yeux des peuples orientaux, aussi leurs Églises faisaient-elles une large part aux empêchements

(24) Le can. 310 de la constitution du 9 février 1952 se rallie à cette manière de voir. — Le célibat n'existant généralement pas en Orient, les clercs devaient contracter mariage avant l'ordination au diaconat ou, dans d'autres Églises, au sous-diaconat. La question de la validité du mariage après l'ordination ne se posait donc dans la pratique que pour les secondes noces ou pour ceux qui avaient reçu les ordres à un âge très jeune, comme cela se passait chez les Coptes et Éthiopiens dissidents.

(25) Cfr. E. HERMAN, *Questions concernant le mariage des sous-diacres orientaux après la promulgation du motu proprio «Crebrae allatae sunt»*, dans *Proche-Orient Chrétien*, t. I, 1951, p. 39-47; contre l'opinion de A. COUSSA, *op. cit.*, p. 99, et F. GALTIER, *op. cit.*, p. 143-144.

de mariage provenant de ces relations. La computation orientale des degrés de parenté est respectée par le nouveau statut; c'est celle de l'ancien droit romain, qui diffère, dans le calcul en ligne collatérale, de la computation germanique reprise au moyen âge par l'Église latine et maintenue par le Codex Iuris Canonici : la première compte tous les degrés séparant une personne de l'autre, à l'exception de l'ancêtre commun, tandis que la deuxième s'établit d'après le maximum de générations existant d'un des deux côtés.

L'Orient et l'Occident ont toujours été d'accord pour dire que la consanguinité en ligne directe rend le mariage nul à tous les degrés. Tant que l'Église latine garda la computation romaine, elle considéra le mariage comme prohibé en ligne collatérale jusqu'au sixième, ou même jusqu'au septième degré; la double modalité se retrouvait en Orient. Mais l'adoption de la computation germanique conduisit l'Occident à une extension plus grande de l'empêchement, il fut toutefois ramené au quatrième degré germanique par le concile de Latran de 1215. Les papes firent admettre par de nombreuses Églises unies d'Orient le caractère dirimant du huitième degré oriental, pour autant qu'il ne dépassât pas le quatrième degré latin; d'autres groupements cependant conservèrent l'extension de l'empêchement jusqu'au septième degré, ou, notamment les Melkites, jusqu'au sixième degré seulement. Le nouveau statut oriental (can. 66 § 2) a généralisé cette dernière forme minimale de l'empêchement. Mais elle doit être entendue dans toutes ses modalités : aussi bien si elle correspond au troisième degré latin de part et d'autre, que si elle équivaut au deuxième degré latin d'une part et quatrième de l'autre, alors que dans ce dernier cas il n'y aurait pas empêchement selon le Codex Iuris Canonici.

L'Orient, comme jadis l'Occident, connaît encore non seulement l'affinité simple, existant entre un époux et les consanguins de l'autre, mais aussi celle entre les consanguins de l'un et les consanguins de l'autre, ou même l'affinité entre trois familles lorsque, par suite de la dissolution du premier mariage, deux personnes contractent successivement avec un même tiers, ou lorsque deux personnes se marient avec deux autres qui sont consanguines. Le nouveau can. 68 § 1 oriental, conformément au can 97 § 1 latin, établit le seul ma-

riage, même non consommé, comme source de l'affinité. Celle entre un conjoint et les consanguins de l'autre suivait en général dans son extension la consanguinité ; actuellement c'est seulement jusqu'au quatrième degré oriental que l'empêchement est déclaré dirimant par le nouveau can. 67 § 1, 1°, qui s'est aligné sur le can. 1077 § 1 latin. Les affinités complexes demeurent supprimées là où elles ont été abolies dans le passé (26), elles restent en vigueur là où le droit particulier (27) les a maintenues (can. 68 § 2) ; mais le nouveau can. 67 § 1, 2° ramène le caractère dirimant de l'affinité entre les consanguins d'un époux et ceux de l'autre aux mêmes degrés que l'affinité simple, et celui de l'affinité entre trois familles au premier degré oriental seulement.

La parenté spirituelle était considérée en Orient comme aussi importante que celle selon la chair, l'empêchement de mariage en résultant était souvent fort étendu, mais n'affectait pas le ministre du sacrement ; tant que la confirmation suivit immédiatement le baptême, seul celui-ci fut explicitement envisagé comme source de l'empêchement. Après le concile de Trente, les papes voulurent faire accepter par les Églises orientales l'empêchement de parenté spirituelle tel qu'il avait été fixé par le texte tridentin. Le nouveau can. 70 oriental a bien fait de mettre le ministre du baptême hors et de maintenir les parents du baptisé dans le champ de l'empêchement : ce sont là deux différences avec le Code latin actuel ; comme celui-ci, le can. 70 ne retient pas la confirmation en tant que source de l'empêchement et rejoint ainsi aussi l'ancien droit oriental.

Dans les cas d'adoption et de tutelle, le nouveau statut oriental (can. 49, 70), comme le Codex Iuris Canonici dans le premier, se rallie à la loi civile : l'empêchement existe où celle-ci l'établit et avec la qualification qu'elle lui attribue. Cela correspond d'une certaine manière à l'origine et au caractère civils de l'adoption et de la tutelle ; cependant,

(26) Chez les Malabres, Syriens, Coptes, Arméniens.

(27) Les seuls conciles orientaux approuvés par Rome statuant une affinité complexe sont les conciles provinciaux roumains de 1872 et 1882, qui maintiennent l'affinité entre les consanguins d'un époux et ceux de l'autre comme empêchement dans les régions où il est en vigueur et ne peut être aboli, il s'étend jusqu'au cinquième et parfois même jusqu'au septième degré oriental.

dans certains pays, l'État laisse encore ces questions se traiter selon le statut religieux personnel des citoyens et il faudra donc recourir pour les chrétiens orientaux au droit particulier de leur Église.

En ce qui concerne les empêchements prohibitifs, signalons encore le can. 48 : les Orientaux catholiques ont repris la distinction latine entre profession simple ou mineure et solennelle ou majeure, la première interdit mais n'invalide pas le mariage, il en va de même des vœux opposés aux noces, il faut ranger comme tel celui de recevoir un ordre qui s'accompagne de l'obligation du célibat, comme c'est le cas dès le sous-diaconat chez les Malabares (28).

Les patriarches orientaux s'attribuèrent d'assez larges pouvoirs de dispense en matière d'empêchements matrimoniaux, les évêques dépassèrent aussi généralement ceux que le droit d'avant le Codex Iuris Canonici reconnaissait aux évêques latins.

Le nouveau can. 31 oriental, comme le can. 1042 latin, classe les empêchements en majeurs et mineurs, mais précise explicitement qu'il ne s'agit que des empêchements dirimants. Les empêchements mineurs correspondent à ceux du droit latin, moyennant quelques adaptations : on y trouve notamment la consanguinité en ligne collatérale au sixième degré oriental et, pensons-nous, dans toutes ses formes; l'affinité en ligne collatérale au quatrième degré, si elle est simple, et à tous les degrés, si elle est complexe; la tutelle et la parenté adoptive. Le can 32 § 1 oriental accorde à tous les chefs de circonscription orientaux, et même, moyennant leur mandat spécial, à leur vicaire général, la faculté de dispenser de ces empêchements mineurs et en outre de la consanguinité en ligne collatérale au cinquième degré, ainsi que des empêchements prohibitifs sauf celui de religion mixte ou celui provenant de la profession simple dans les religions de droit pontifical et patriarcal; les facultés accordées remplacent les indults quinquennaux de dispense concédés aux Ordinaires latins. Le can. 32 § 2 permet par surcroît au

(28) Au can. 50 oriental, au lieu du *et prolis* du can. 1060 latin, on lit *vel prolis*, ce qui est plus exact. Au can. 55 oriental, le 4° du can. 1064 latin est omis, puisque le can. 1102 latin n'a pas d'équivalent oriental.

patriarche de dispenser de quelques autres empêchements, notamment de la consanguinité en ligne collatérale au quatrième degré, et même de la forme juridique du mariage (29). Les Ordinaires de lieu peuvent user de leurs facultés vis-à-vis de leurs sujets où qu'ils se trouvent, les patriarches vis-à-vis des fidèles de leur rite séjournant de fait dans leur patriarcat, même s'ils n'y ont pas leur domicile ou quasi-domicile. Les pouvoirs accordés sont ordinaires et entièrement délégables, mais celui qui a reçu une délégation générale ne peut sous-déléguer que s'il en a obtenu la faculté expresse et dans des cas particuliers seulement. Les can. 33-35 orientaux correspondent aux can. 1043-1045 latins, les can. 34 § 1 et 35 § 3 étendent toutefois les pouvoirs de dispense aux vicaires coopérateurs, par contre les facultés accordées par le can. 35 sont limitées au manque de temps de recourir non seulement au Saint-Siège, mais aussi au patriarche, si celui-ci peut dispenser de l'empêchement en cause (30).

II.

LE DROIT JUDICIAIRE

1. *Considérations générales*

Le pouvoir judiciaire ecclésiastique a joué un rôle assez important dans le Proche Orient, du fait que les Arabes, puis les Turcs, laissèrent le soin de trancher les conflits de

(29) Les patriarches peuvent également accorder la *sanatio in radice* si ce qui s'oppose à la validité du mariage est le défaut de forme juridique ou un empêchement dont ils peuvent dispenser (can. 130 § 2).

(30) Le can. 43 oriental introduit une divergence par rapport au can. 1053 latin: la permission qu'accorde l'Ordinaire oriental de convoler en d'autres noces par suite de la mort présumée du conjoint comporte *ipso facto* la dispense de l'empêchement éventuel de crime provenant de l'adultère avec promesse ou attentat de mariage; il n'en va pas de même en ce qui concerne les Ordinaires latins moins avantagés donc en la matière.

droit privé entre chrétiens aux chefs de ces communautés. Mais il y eut souvent une tendance du patriarche et des évêques orientaux à s'identifier avec le tribunal au point de ne pas assurer les garanties et formalités de procédure souhaitables en la matière. Le concile maronite de 1736 attribue au patriarche le droit dans son patriarcat, comme le pape le revendique dans toute l'Église, d'évoquer n'importe quelle affaire concernant ses ressortissants à n'importe quel degré de la procédure, à son tribunal. Dans d'autres Églises, la compétence du patriarche est limitée aux cas spécialement graves et aux appels portés devant lui; une certaine participation des évêques aux jugements les plus importants est prévue.

Mais un code officiel de procédure n'existait pas, pas plus d'ailleurs qu'en Occident. L'évêque autrichien Rauschen composa en 1855 un règlement assez étendu pour les tribunaux ecclésiastiques; il obtint que le pro-nonce de Vienne le communiquât, comme une norme sûre à suivre, non seulement aux évêques latins, mais aussi aux évêques orientaux de l'empire austro-hongrois, malgré que le Saint-Siège avait désiré qu'il ne fût qu'une simple indication pour ces derniers. Le clergé roumain réagit d'ailleurs, le concile provincial de 1882 promulgue lui-même deux longs titres, le premier concernant les causes matrimoniales, le second au sujet des autres procès ecclésiastiques. Le règlement Rauschen, connu aussi sous le nom d'Instructio austriaca, eut cependant un grand succès même en dehors des frontières de l'empire des Habsbourg. De son côté, le S. Office publia, le 20 juin 1883, à l'intention spéciale des Églises orientales, une instruction assez développée sur les causes matrimoniales (31), qui, à son tour, fut étendue aux diocèses latins des États-Unis (32).

La constitution de Pie XII, *Sollicitudinem nostram,* du 6 janvier 1950, établit une nouvelle procédure judiciaire ecclétique pour toutes les chrétientés de rite oriental, elle est la

(31) P. Gasparri - I. Seredi, *Codicis iuris canonici fontes,* n° 1076. Le concile copte du Caire de 1898 et le concile melkite d'Aïn-Traz de 1909, non approuvé, présentent un exposé original des règles de procédure générale.

(32) Avec quelques légères modifications et deux ajoutés empruntés à l'Instructio austriaca. *Ibid.,* n° 4901.

suite logique de celle du 22 février 1949 : un droit matrimonial bien conçu doit avoir de bons tribunaux ecclésiastiques pour être appliqué. Mais elle s'occupe de tous les jugements à rendre par une cour d'Église et non seulement des causes de mariage : elle comprend 576 canons correspondant aux can. 1552-1998 du Code latin, soit 129 en plus que celui-ci. Les can. 1578, 1932, 1959, 1970 latins, qui répètent d'ailleurs des notions déjà exprimées, n'ont pas d'équivalent dans le texte oriental; il s'agit donc en réalité de 133 canons à justifier. Parmi ceux-ci, 12 répondent à d'autres parties du Code latin (33), 6 sont des dédoublements d'un canon latin unique (34), 17 donnent des précisions d'ordre proprement oriental (35), 98 apportent des règles nouvelles concernant: le promoteur de justice (can. 58-61, 64), l'arbitrage (can. 100-102, 104-122), la procuration en justice (can. 177-178), le séquestre préventif (can. 192, 194-195), l'introduction d'une cause (can. 226-227), l'interrogatoire des sourds et des muets (can. 301), l'appel (can. 406, 408, 494), l'assistance judiciaire (can. 444), la procédure contentieuse devant juge unique (can. 453-467), les causes criminelles (can. 530-536, 540-576). Les sources de ces règles sont assez diverses : normes suivies par certains tribunaux ecclésiastiques ou dans certaines affaires (36) ; Code civil d'Italie ou de la Cité du Vatican, par exemple, en ce qui concerne l'arbitrage.

Sur les 443 canons parallèles au Codex Iuris Canonici, 232 lui sont identiques si on fait abstraction de certains

(33) Les can. 5 à 13 orientaux correspondent aux can. 199-201, 203, 205-209 latins, mais y apportent quelques corrections de style ou menues adaptations; les can. 42-44 orientaux sont des adaptations des can. 386-388 latins (déjà les § 2 et 3 du can. 41 oriental sont une adaptation du can. 385 latin). Le can. 520 § 3 oriental reproduit le can. 2307 latin.

(34) Avec certaines adaptations: can. 16, 34, 50, 62, 354, 422 orientaux.

(35) Can. 17-20, 38-39, 47, 71, 73-74, 85-91.

(36) Les règles concernant le promoteur de justice ont été inspirées par les normes en vigueur au tribunal romain de la Rote; le can. 494 oriental s'inspire presque littéralement de la norme 219 de l'instruction de la S. Congrégation des Sacrements du 15 août 1936, concernant la procédure des actions en nullité de mariage dans l'Église latine.

termes transposés en leur équivalent oriental et du changement dans les références d'un canon à l'autre (37) ; 102 canons ne présentent que de légères corrections grammaticales ou linguistiques (38) ; 95 constituent des aménagements techniques (39), dont quelques-uns sont repris à des réponses de la Commission d'Interprétation du Code latin (40) ; enfin 14 sont d'ordre proprement oriental (41). Ces derniers et les

(37) Can. 2, 3, 14, 21, 22, 25, 27, 30, 31, 52, 54, 55, 63, 70, 75, 77, 80, 81, 84, 95, 97, 125, 131-133, 135, 138-141, 143-149, 152-155, 158, 161, 164-166, 174, 175, 180-186, 197-203, 205-207, 209, 213-218, 220, 221, 228, 233-236, 238-245, 247, 250, 252,, 255-257, 260-263, 265, 268-276, 278-280, 282, 284, 286-288, 290, 293, 295, 297-300, 302, 303, 307, 308, 310, 312, 314, 315, 317, 320-322, 325, 327, 330-337, 339, 341-343, 345, 346, 348, 349, 351, 355, 359-363, 366, 367, 370-372, 374, 375, 377, 378, 380, 382-386, 392, 393, 396, 399, 405, 409, 415, 420, 425, 428, 434, 437-441, 445, 448, 449, 452, 468, 469, 473-475, 477, 481, 483-485, 488, 492, 493, 495, 496, 499, 500, 502, 504-507, 509, 510, 513, 515-519, 521, 523-528, 538.

(38) Can. 23, 32, 45, 53, 56, 65-68, 78, 82, 83, 92, 94, 96, 98, 99, 124, 126, 130, 142, 150, 162, 163, 170-172, 176, 179, 187, 191, 193, 219, 223, 225, 229-231, 237, 246, 248, 249, 259, 267, 277, 283, 285, 289, 291, 294, 296, 304, 306, 309, 311, 313, 316, 323, 324, 326, 328, 338, 340, 344, 352, 356-358, 364, 369, 376, 379, 389, 391, 394, 395, 400-403, 407, 410-412, 414, 418, 426, 427, 435, 442, 446, 450, 472, 476, 480, 487, 490, 491, 503, 514, 537, 539.

(39) Can. 1, 4, 15, 24, 26, 28, 29, 33, 35, 36, 48, 49, 57, 69, 76, 103, 123, 127-129, 134, 136, 137, 156, 160, 167-169, 173, 188-190, 196, 204, 208, 210-212, 222, 224, 232, 251, 253, 254, 258, 264, 266, 281, 292, 305, 318, 319, 329, 347, 350, 353, 365, 368, 373, 381, 387, 388, 390, 397, 398, 404, 413, 416, 417, 419, 421, 423, 424, 429-433, 436, 443, 447, 451, 471, 478, 482, 486, 489, 497, 498, 508, 511, 512, 520, 522, 529.

(40) Du 14 juillet 1922: can. 28 § 1 oriental; du 22 mai 1923: can. 36 oriental; du 31 janvier 1942: can. 416 oriental; du 8 avril 1941: can. 430 oriental; des 12 mars 1929 et 17 février 1930, ainsi que d'une réponse du S. Office du 14 juillet 1922 can. 478 oriental; du 16 juillet 1931: can. 497 oriental; du 16 juin 1931: can. 498 oriental. — Le can. 471 § 2, 2° et § 3 oriental contient, par rapport au can. 1963 latin, un ajouté inspiré des règles 3, 2 et 4 de l'instruction de la S. Congrégation des Sacrements du 27 mars 1929 concernant les mariages non consommés; le can. 482 § 2 oriental n'a pas d'équivalent dans le can. 1975 latin et reproduit d'assez près la règle 61 de la même instruction; les can. 486 § 2 et 489 orientaux sont modifiés par rapport aux can. 1979 et 1982 latins conformément aux normes 150 et 151 de l'Instruction de la Congrégation des Sacrements du 15 août 1936.

(41) Can. 37, 40, 41, 46, 51, 72, 79, 93, 151, 157, 159, 470, 479, 501.

17 autres indiqués plus haut retiendront spécialement notre attention (42).

2. *Les tribunaux ordinaires de première instance*

On discute pour savoir à partir de quel moment en Occident les fonctions de vicaire général et de vicaire judiciaire de l'évêque ont été distinctes ; le Code latin actuel n'impose à l'évêque un vicaire général administratif que lorsque le bon gouvernement du diocèse l'exige, en matière judiciaire, au contraire, il oblige l'évêque à avoir un official ; il ne permet le cumul éventuel des deux dignités que dans les petits diocèses ou là où les causes judiciaires sont peu nombreuses. En Orient, la double fonction a rarement existé de façon stable et distincte. Des chefs de circonscription ecclésiastiques orientales n'ont pas encore de nos jours un vicaire général ou syncelle, d'autres en ont un et lui confient leurs prérogatives judiciaires, d'autres encore préfèrent répartir celles-ci entre divers membres de leur entourage. Le can. 40 de la nouvelle procédure orientale est différent du can. 1573 latin en ce qu'il ne rend pas la désignation d'un vicaire judiciaire obligatoire et permet le cumul de cette fonction avec celle de vicaire général pour tous motifs sérieux. Comme l'official latin, le vicaire judiciaire oriental juge toutes les causes que l'évêque ne se réserve pas et ne forme qu'un tribunal avec celui-ci, en sorte qu'on ne peut appeler de l'un à l'autre. L'évêque peut lui donner des auxiliaires ou vice-gérants, correspondants aux vice-officiaux latins.

La notion d'un tribunal collégial fut loin d'être inconnue à l'Orient chrétien, même dans le lointain passé, mais des règles précises n'existaient pas à ce sujet : l'évêque se considérait comme le seul juge, des affaires bénignes étaient parfois traitées avec le secours d'assesseurs, alors que des cas graves étaient tranchés plus autoritairement. En Roumanie cependant, nous voyons au XVIIIe siècle de tels cas jugés en synode diocésain ou tout au moins par l'évêque et son consis-

(42) Cfr. F. GALTIER, *Code oriental de procédure ecclésiastique. Traduction annotée*, Beyrouth, 1951.

toire ou conseil; à partir de la création des chapitres cathédraux roumains au XIXe siècle, le consistoire comprendra et les chanoines et d'autres membres du clergé qui se répartiront l'examen et même, par délégation de l'évêque, le jugement des causes. L'instruction romaine de 1883 permet à l'évêque ou à son délégué de siéger comme juge unique dans les affaires matrimoniales, mais désire qu'il demande un avis écrit à deux ou trois prêtres capables pour chacune d'elles. Quelques conciles orientaux postérieurs exigent la présence de plusieurs juges pour les affaires de statut personnel (43) ou pour la déposition et dégradation des clercs. Le can. 1576 latin de 1917 réservait certaines catégories de causes à un tribunal de trois juges, notamment celles concernant le mariage, et certaines autres à un tribunal de cinq juges, notamment celles pouvant entraîner la déposition ou la dégradation; par suite, sans doute, de la difficulté de trouver les compétences nécessaires, le can. 46 oriental attribue toutes ces affaires à un tribunal collégial de trois membres, il y ajoute toutes celles concernant le statut personnel, alors que dans le droit latin un juge unique peut les trancher. Si le can. 1576 § 2 latin permettait à l'évêque de confier pour un motif sérieux toute cause au tribunal collégial, un texte spécial oriental, le can. 47, indique que la demande des deux parties est une raison suffisante pour le faire, déclarant ainsi explicitement ce que le droit latin permet implicitement. Le can. 48 oriental, comme le can. 1577 latin, prévoit que le tribunal collégial sera présidé par le vicaire judiciaire ou un vice-gérant. Les can. 41-44 orientaux indiquent comment devront être choisis désormais les autres juges, sauf si une loi ou coutume particulière existe en la matière, comme c'est par exemple le cas en Roumanie. Normalement ces juges, dits éparchiaux, seront désignés d'une façon analogue aux juges synodaux latins : ils sont proposés, au moins au nombre de quatre, par l'évêque lors du synode diocésain et approuvés

(43) Le concile copte du Caire de 1898 veut que dans ce cas les juges soient en partie ecclésiastiques, en partie laïques. La nouvelle procédure orientale prévoit explicitement que les juges, promoteur de justice, défenseur du lien, seront prêtres en ce qui concerne l'échelon diocésain (can. 41, 66); à fortiori faut-il en dire autant des tribunaux supérieurs.

par ce dernier; lors d'une vacance dans l'intervalle entre deux synodes ou si le synode ne se réunit pas, ils sont nommés par l'évêque après que celui-ci a sollicité l'avis de ses consulteurs; ils cessent leurs fonctions lors de la réunion d'un nouveau synode ou après dix ans d'exercice. Ils peuvent être pris parmi le clergé d'autres diocèses, ce qui est d'ailleurs admis dans l'Église latine également; le can. 71 oriental ajoute qu'ils peuvent même être d'un autre rite.

Le promoteur fiscal ou de justice, fonctionnaire ecclésiastique chargé de rechercher les délits et de demander leur répression, existe de longue date en droit latin; dans l'Église orientale, nous ne voyons apparaître cette fonction que sporadiquement, de même que celle de défenseur du lien du mariage, jusqu'à ce que l'instruction romaine de 1883 étende celle-ci à tout l'Orient. La nouvelle procédure orientale impose la constitution de ce double emploi auprès de chaque tribunal ecclésiastique (can 57 et 62) et donne des précisions à leur sujet (can. 58-61, 64) qu'on ne trouve pas dans le Code latin. Ils peuvent également être pris à un autre diocèse et à un autre rite, de même que le personnel auxiliaire des tribunaux : auditeurs ou instructeurs, à prendre de préférence parmi les juges éparchiaux; notaire, curseur, appariteur.

Au moyen âge les archidiacres et doyens latins avaient des pouvoirs judiciaires, le concile de Trente les supprima. Maix ceux-ci continuèrent à exister chez les protoprêtres ou chefs de district roumains, qui les avaient sans doute primitivement reçus des évêques latins (44) avant d'avoir une hiérarchie propre ; de même nous voyons le qommos ou doyen copte posséder des attributions judiciaires qui remontent probablement aussi au temps où le vicaire apostolique du rite était absent ou difficile à atteindre. L'évêque ou le vicaire apostolique demeurait juge en appel. Le concile roumain de 1872 cite à ce sujet l'adage : on peut faire appel du délégué au délégant; le Saint-Siège approuva le concile,

(44) Nous avons conservé un document de 1503 attestant que l'évêque latin d'Oradea-Mare a établi un prêtre valaque comme archidiacre spécial, avec pouvoirs judiciaires, pour les prêtres valaques. Cfr. O. Bejan, *De hierarchia Ecclesias Romenorum unitorum secundum vigentem disciplinam*, Rome, 1942, p. 16.

bien qu'il ne fût pas favorable à ce point de vue. Le Code latin de 1917 admet le principe du tribunal délégué, mais ne se prononce pas sur la question de l'appel. La procédure orientale de 1950 reproduit en la matière les règles de 1917, mais exclut l'appel au délégant (can. 406) (45) ; toutefois, alors que le Code latin impose au tribunal délégué par les Ordinaires de lieu de recourir aux assesseurs et aux auxiliaires du tribunal diocésain sauf dans quelques cas particuliers, le can. 93 § 3 oriental permet de le faire d'une façon habituelle : les protoprêtres roumains et les qommos coptes pourront donc, par délégation de l'évêque, continuer à juger avec l'aide du personnel qu'ils recrutaient jusqu'alors sur place, cependant, si l'évêque ne se réserve pas la confirmation de leurs jugements, l'appel ira non à lui mais au tribunal normal de seconde instance.

Chaque patriarche ou archevêque qui gouverne directement un ou plusieurs territoires doit y avoir, comme les évêques ordinaires, un tribunal de première instance. Pour les causes matrimoniales latines, à défaut de personnel capable suffisant, la création de tribunaux régionaux avait été recommandée par l'instruction de la Congrégation des Sacrements du 1er juillet 1932 et avait été imposée depuis par décret du Saint-Siège à divers pays; le can. 38 oriental réserve au Saint-Siège l'éventualité d'agir de la sorte ou permet aux chefs de différentes circonscriptions de prendre lorsqu'ils se réunissent en concile, une initiative de ce genre, qui devra d'ailleurs être approuvée par Rome, comme toutes les décisions conciliaires; ces tribunaux régionaux supposent la suppression des tribunaux collégiaux dans les diocèses qui y adhèrent (46). Enfin, innovation complète, le can. 39 permet l'érection de tribunaux interrituels, constitués par accord entre plusieurs chefs de circonscription de rites orientaux différents exerçant leur juridiction sur un même territoire

(45) Sauf évidemment si c'est le Saint-Siège qui délègue et s'il n'exclut pas lui-même un tel appel.

(46) Un juge unique diocésain pourra continuer à connaître des affaires de sa compétence, mais aucune distinction n'est admise entre les causes matrimoniales et les autres qui relèvent d'un tribunal collégial.

d'un patriarcat (47), et compétents pour juger les causes de ceux qui sont soumis à la juridiction de ces prélats (48).

3. Les tribunaux privilégiés et d'appel

La caractéristique principale de l'organisation hiérarchique orientale est la dignité patriarcale, qui se superpose à celle des évêques et des métropolites. Par suite de circonstances spéciales, l'un ou l'autre de ces derniers reçut parfois une autorité supérieure à celle de ses pairs, il en fut ainsi notamment dans des groupements orientaux vivant en dehors des patriarcats; la nouvelle procédure orientale ne reconnaît que ce dernier état de choses (can. 20 § 3) et attribue exclusivement aux métropolites autocéphales le titre spécial d'archevêque, alors que selon le can. 272 latin les deux dignités se confondent. Elle met sur le même pied les tribunaux des patriarches et des archevêques en les distinguant très nettement des tribunaux locaux de première instance que les uns et les autres pourraient avoir pour les territoires qu'ils administrent directement. Cette distinction n'a pas toujours existé dans le passé, même l'instruction romaine de 1883 ne semble pas en tenir compte.

Par contre les anciens usages orientaux prévoyaient plus nettement que dans les diocèses d'un patriarcat certaines affaires judiciaires échappaient dès le début à la compétence de l'évêque pour tomber dans celle du patriarche, tandis que les autres n'étaient généralement portées devant celui-ci qu'en appel. Dans la première catégorie entraient, cela va de soi, les affaires concernant les évêques eux-mêmes. En Occident, le concile de Trente réserva au pape le jugement des causes criminelles majeures des évêques, c'est-à-dire pouvant entraîner la privation des prérogatives épiscopales, et au concile

(47) L'approbation romaine pour l'érection de chaque tribunal ne semble pas nécessaire, par contre le Saint-Siège ne prévoit pas, et donc se réserve exclusivement, l'érection de tels tribunaux en dehors des patriarcats.

(48) Le can. 51 oriental, s'inspirant du can. 1579 latin, s'occupe des tribunaux spéciaux aux religieux.

provincial, ou au tribunal délégué par lui, les causes criminelles mineures; cependant souvent l'instruction sur place des affaires majeures était également confiée à plusieurs évêques. Les papes revendiquèrent une réserve analogue en Orient et insistèrent pour que les causes mineures fussent jugées par un tribunal d'au moins trois évêques. Le Codex Iuris Canonici attribue en outre au Saint-Siège, dans l'Église latine, même les causes criminelles mineures des évêques ainsi que les affaires relatives aux droits et biens personnels des chefs de circonscriptions ecclésiastiques ou aux diocèses et personnes morales qui n'ont pas d'autre supérieur que le pape; il permet que les causes relatives aux biens de l'évêque en tant qu'évêque résidentiel ou de l'évêché soient jugées, au choix de l'évêque, par le tribunal diocésain, dont l'évêque ne pourra alors pas faire partie, ou par le tribunal d'appel. La nouvelle procédure orientale (can. 17-20) maintient, au contraire, la compétence patriarcale de juger les causes criminelles mineures, les causes contentieuses, et d'instruire les causes criminelles majeures, des évêques du rite ayant domicile ou quasi-domicile dans le patriarcat, ainsi que de juger les affaires contentieuses des diocèses ou évêchés du patriarcat : elle attribue à l'archevêque la même compétence contentieuse, mais seulement le droit d'instruire d'autorité propre les causes criminelles des évêques. Elle réserve en outre en première instance au patriarche ou à l'archevêque toutes les causes des chefs de circonscription ecclésiastique non évêques, et au patriarche toutes les affaires concernant des religieux exempts du patriarcat qui ne tombent pas dans la compétence de leurs tribunaux ordinaires, ainsi que celles concernant des personnes physiques et morales qui lui sont immédiatement soumises. Elle respecte donc de très large façon la compétence judiciaire privilégiée des hauts hiérarques orientaux. Patriarches ou archevêques doivent cependant exercer ces pouvoirs très étendus au moyen de tribunaux nommément désignés par la nouvelle procédure orientale.

Dans le lointain passé, les évêques étaient toujours jugés en concile, mais devant la difficulté de réunir fréquemment des prélats nombreux et éloignés, cette façon de faire fut souvent abandonnée. Les patriarches orientaux la remplacèrent par la compétence du synodos endémousa ou synode

permanent, c'est-à-dire qu'ils firent comparaître les évêques devant leurs pairs qui de façon permanente, à titre d'auxiliaires patriarcaux, ou occasionnelle, se trouvaient au siège patriarcal. Ce procédé donna lieu à des abus : les patriarches ne firent trancher les conflits que lorsqu'ils étaient bien sûrs de leurs hôtes de passage, ou lorsqu'ils n'en avaient pas, vu que leurs vicaires permanents leur donnaient toute garantie, puisqu'ils les avaient choisis eux-mêmes. La nouvelle procédure orientale admet et impose même l'institution du synode permanent tant dans les patriarcats que dans les archevêchés, mais elle précise sa composition de façon à lui donner l'indépendance voulue : il comprend le patriarche ou l'archevêque et quatre évêques désignés pour cinq ans et rééligibles : deux évêques résidentiels suivant un ordre d'ancienneté ; un évêque nommé, ainsi que son suppléant, par le patriarche ou l'archevêque ; un autre choisi, ainsi que son suppléant, par les évêques du patriarcat ou de l'archevêché (can. 87). Si le patriarche ou l'archevêque est empêché, il est remplacé par le suppléant épiscopal qu'il a lui-même désigné (can. 88). Si, pour une raison grave, le synode ne peut être constitué, le Saint-Siège en ayant été averti, il sera remplacé par un conseil plus restreint, composé du patriarche ou de l'archevêque, d'un évêque résidentiel suivant un rôle d'ancienneté et d'un évêque élu par les évêques résidentiels et rééligible (can. 90). Le synode permanent est compétent dans les affaires criminelles des évêques, les affaires contentieuses des diocèses ou évêchés et les cas les plus importants concernant les biens personnels des évêques (can. 18 § 1) : il appartient au collège complet des évêques de préciser de façon aussi détaillée que possible le domaine de cette compétence contentieuse (can. 18 § 2), mais toute activité judiciaire lui est désormais enlevée (can. 89).

Les autres affaires qui sont, en première instance, de la compétence du patriarche (can. 18 § 3, 19) ou de l'archevêque (can. 20 § 1-2) comme tels, relèvent du tribunal patriarcal ou archiépiscopal proprement dit, à la fois distinct, ainsi que nous l'avons expliqué, des tribunaux locaux et du synode permanent. Ce tribunal doit avoir des juges, promoteur de justice et défenseur du lien, différents de ceux des

tribunaux locaux du patriarche ou de l'archevêque, le reste du personnel peut être commun (can. 85).

C'est ce tribunal qui est également celui de deuxième ou troisième instance; dans toutes les affaires qui sont soumises en appel au patriarche. De même qu'en droit latin, le tribunal d'appel du métropolite peut être composé comme celui de première instance. Le nouveau can. 76 oriental précise simplement, comme le can. 1596, que les affaires traitées collégialement en première instance devront l'être en appel par un nombre au moins égal de juges, et il ajoute que celles traitées par un premier juge unique devront l'être devant un juge d'appel, alors que cela n'est pas obligatoire dans le droit latin.

Selon les can. 72-73 § 1 orientaux, parallèles au can. 1594 latin, les causes jugées en première instance par les tribunaux diocésains ou régionaux dans une province ecclésiastique sont examinées en deuxième instance par le tribunal du métropolite et en troisième instance par celui du patriarche ou de l'archevêque; s'il s'agit d'une première instance devant le tribunal du métropolite, devant un tribunal local du patriarche ou de l'archevêque, ou devant un tribunal régional dépassant le cadre d'une province, la deuxième instance est traitée par le tribunal propre du patriarche ou de l'archevêque, et la troisième devant d'autres juges indiqués par ceux-ci; s'il s'agit d'une première instance décidée par un tribunal interrituel, la deuxième a lieu devant un tribunal désigné par les patriarches des parties en cause; enfin lorsqu'un chef de circonscription ecclésiastique n'a d'autre supérieur que le pape, il se choisit une fois pour toutes un tribunal de deuxième instance, moyennant approbation du Saint-Siège. Quant aux religieux, les conflits traités en première instance par le supérieur d'un monastère ni confédéré ni exempt, le sont en deuxième instance par le tribunal diocésain; si la maison est exempte, par le patriarche; si elle est confédérée, par le président de la confédération; ceux tranchés en première instance par le président d'une confédération non exempte, le sont en deuxième par le tribunal diocésain; si la confédération est exempte, par le tribunal patriarcal; ceux examinés en première instance devant un supérieur provincial soumis à un supérieur général vont en

appel auprès de celui-ci. En ce qui concerne les métropolites dans les patriarcats, et les archevêques hors des patriarcats, les dispositions indiquées semblent jusqu'ici purement théoriques, puisque ces dignités n'existent pas en fait; pratiquement les patriarches continueront à juger en seconde instance toutes les causes traitées en première par les tribunaux diocésains de leur patriarcat.

Le pape peut évoquer de son propre mouvement ou à la demande des parties n'importe quelle cause judiciaire et à n'importe quel degré de la procédure : le can. 79 oriental, correspondant au can. 1599 latin, le prévoit aussi bien pour la première que pour les ultérieures instances; le § 1 du can. 73 oriental le déclare également quant à ces dernières, tandis que le § 2 impose l'appel au Saint-Siège chaque fois que le patriarche ou l'archevêque a siégé lui-même dans un tribunal quelconque; le can. 74 exige la même chose pour toutes les décisions du synode permanent, même si le patriarche ou l'archevêque n'a pas siégé. Les cas d'appel obligatoire à Rome sont donc assez peu nombreux; la plupart des causes orientales, même comportant trois instances, se termineront en Orient dès que la dignité de métropolite aura été rétablie; ainsi sera compensé le fait que dans certaines Églises unies on pouvait appeler du délégué au délégant et donc avoir trois instances en Orient malgré l'absence de cette dignité.

III.

LE DROIT DES RELIGIEUX

1. Considérations générales

Étymologiquement le moine est celui qui vit seul, c'est-à-dire séparé du monde et libre de toute obligation conjugale. Certains ascètes chrétiens gagnèrent des endroits isolés pour y mener une existence de prière et de pénitence, ils adoptèrent peu à peu des manières de vie similaires, ce fut l'ana-

chorétisme; bientôt aussi s'organisa, notamment suivant les enseignements de saint Pachôme et de saint Basile (49), le cénobitisme ou la vie en commun d'hommes pieux, à qui on donna également le nom de moines; de même, le mot monastère, désignant la cellule de l'ermite, fut employé pour indiquer les couvents. Chacun de ceux-ci représentait une entité autonome, parfois cependant une relation de dépendance existait de l'un à l'autre ou une fédération groupait-elle plusieurs monastères.

L'organisation de maisons religieuses sous l'autorité commune d'un véritable supérieur général est plutôt une notion tardive occidentale, qui fut à la base des groupements religieux, formés dans les Églises unies à Rome, à partir du XVII[e] siècle : c'est d'ailleurs un prototype italien qui servit de source au statut des Antonins maronites, des Basiliens melkites, des Antonins chaldéens; tandis qu'au contraire, la règle occidentale de saint Benoît inspira Mkhitar, fondateur en 1700 des religieux arméniens catholiques qui prirent son nom (Méchitaristes) et que les constitutions des Jésuites servirent de modèle à la réforme des Basiliens ruthènes tant au début du XVII[e] siècle qu'à la fin du XIX[e] siècle. A partir du milieu du XIX[e] siècle, de nouvelles congrégations d'hommes et de femmes de rite oriental, poursuivant des buts d'apostolat extérieur, furent créées sur le modèle des instituts similaires de rite latin.

Le Saint-Siège se trouvait donc en présence d'une discipline assez disparate, qui rendait souvent complexe l'approbation des statuts de ces différents groupements. Il n'est point étonnant que le programme de publication partielle de la Codification canonique orientale élaborée à Rome se soit poursuivi par la promulgation de la constitution de Pie XII *Postquam Apostolicis litteris* du 9 février 1952 (50), consacrée principalement au droit des religieux. Elle comprend en effet trois parties : une première (can. 1-231) con-

(49) Cfr. C. de CLERCQ, *L'influence de la règle de saint Pachôme en Occident*, dans *Mélanges Louis Halphen*, Paris, 1951, p. 169-176, et *Les règles de saint Basile et leur traduction par Rufin*, dans *Proche-Orient chrétien*, t. I, 1951, p. 48-58.

(50) Publiée dans les *Acta Apostolicae Sedis* du 22 février 1952 (t. XLIV, p. 65-152).

cernant « les moines et les autres religieux », une deuxième (can. 232-301) s'occupant des biens ecclésiastiques, une troisième (can. 302-325) précisant un certain nombre de termes juridiques. De cette dernière, nous retenons immédiatement les can. 313-314 qui nous serviront de fil conducteur dans l'examen de la première partie. Le can. 313 déclare que le moine et la moniale sont ceux qui mènent « la vie religieuse selon les anciennes traditions de l'Orient », ils habitent des monastères dont certains peuvent dépendre d'un autre ou qui, tout en demeurant autonomes, peuvent se grouper en confédération; un caractère canonique est également reconnu à l'ermite, pourvu qu'il vive selon un statut déterminé et sous la dépendance d'un supérieur religieux. Le can. 314 réserve le nom d'Ordre au groupement de ceux ou celles qui ont des vœux « équivalents » à ceux des moines et moniales et méritent donc ce titre par analogie juridique, il veut indiquer par là que cette notion d'obédience à un supérieur général et à une organisation excluant l'autonomie de chaque maison religieuse n'est pas conforme aux vieux usages orientaux et semble donc viser les différentes fondations postérieures à l'Union que nous avons citées nommément plus haut; le même canon attribue le nom de congrégation religieuse aux groupements répondant aux organisations du même nom dans le droit latin, selon le can. 488, 2° du Codex Iuris Canonici de Benoît XV. Un autre canon de celui-ci, d'ordre purement linguistique, le can. 490, a son correspondant dans le can. 318 de la nouvelle constitution de Pie XII.

L'équivalent des 193 autres canons de la deuxième partie du Livre II du Codex se retrouve, exception faite pour le can. 621 (51), dans 200 canons de la première partie du document pontifical du 9 février 1952. Celle-ci comporte en outre 4 canons, concernant l'ordination des religieux, répondant

(51) Le can. 621 latin concerne les ordres religieux mendiants, qui n'existent pas en droit oriental. — Le can. 668 latin a son équivalent dans le § 3 du can. 198 oriental, les can. 677 et 678 latins forment ensemble le can. 228 oriental; par contre les can. 487, 495, 497, 500, 609, 638 latins se retrouvent chacun en deux, et les can. 501, 587 latins chacun en trois canons orientaux. La définition de l'état religieux, donnée au can. 487 latin, est plus complète et exacte dans le can. 1 oriental.

aux can. 964-967 latins (52), 2 canons repris à des réponses de la Commission d'Interprétation du Code latin (53) et 25 canons entièrement neufs qui se rapportent principalement (54) aux ermites (can. 4), aux religieux appartenant à un groupement d'un autre rite (can. 5), aux monastères suivant les anciennes traditions orientales (can. 8, 10-12, 40, 42, 86, 99, 108, 109, 123), au privilège de l'exemption (can. 43, 162, 164, 168), au ministère des religieux à l'extérieur (can. 181), à la clôture dans les maisons de femmes (can. 144, 148, 149) : ces derniers canons répondent aux vues déjà formulées pour l'Église latine dans la constitution *Sponsa Christi* du 21 novembre 1950. De multiples canons, parallèles à ceux du Codex latin, comportent des modifications proprement orientales, principalement en ce qui concerne les monastères dans le sens strict ou les droits des patriarches et des évêques vis-à-vis des religieux. C'est ce qui explique que seulement 18 canons orientaux (55) sont identiques aux canons latins, si on fait abstraction de certains termes transposés en leur équivalent oriental ou du changement dans les références d'un canon à l'autre, et que seulement 27 autres canons orien-

(52) Can. 131-134 orientaux. Signalons d'autres similitudes : entre le can. 891 latin et le can. 100 § 3 oriental, entre le can. 415 § 2 latin et le can. 155 § 1, 1°-2° oriental, entre le can. 964, 1° latin et le can. 174 § 2 oriental, entre le can. 1345 latin et le can. 159 § 2 oriental.

(53) Du 2-3 juin 1918 : can. 33 oriental; du 1er mars 1921 : can. 201 oriental. On retrouve les utilisations de telles réponses dans d'autres canons orientaux: du 24 novembre 1920, aux can. 34 § 2 *in fine* et 44 § 2, 1° orientaux; du 16 juin 1931, au can. 46 § 1, 2° oriental; du 28 décembre 1927, II au can. 54 oriental, qui s'écarte du I de cette réponse en proclamant la confession de la religieuse toujours valide si elle est faite pour la tranquillité de la conscience à un confesseur approuvé (les can. 54 et 55 orientaux ne connaissent pas, contrairement au can. 522 et 523 latins, des confesseurs spécialement approuvés pour les femmes); du 16 octobre 1919, au can. 74, 1° oriental; du 13 juillet 1930, au can. 89 § 4 *in fine* oriental; du 30 décembre 1937, au can. 160 § 1 *in fine* oriental; du 24 juillet 1939 au can. 188 § 2 *in fine* oriental; du 12 novembre 1922, aux can. 189 et 191 orientaux (par contre, le can. 192 § 3 oriental va expressément à l'encontre de la réponse du 27 juillet 1942); du 30 juillet 1934, au can. 223 oriental.

(54) Les can. 7, 21, 22 ajoutent des précisions d'ordre purement formel; le can. 37 est une exhortation morale aux supérieurs religieux.

(55) Can. 29, 36, 70, 75, 85, 90, 136, 169, 170, 172, 173, 194, 208, 210, 211, 213, 217, 225.

taux (56) en présentent que de légères corrections grammaticales ou linguistiques par rapport aux canons latins correspondants.

2. Les monastères

Le can. 313 § 2 de la constitution de Pie XII distingue entre les monastères (57) autonomes et ceux qui en dépendent, soit à titre de filiale qui pourra arriver à l'autonomie, soit à titre de maison subsidiaire. Autonomie ne veut pas dire exemption de l'autorité épiscopale. Selon le can. 4 du concile de Chalcédoine, les monastères dépendent de l'évêque; les patriarches s'attribuèrent cependant le privilège d'en soumettre à leur autorité en y plantant la croix patriarcale (droit de stauropégie); la notion d'exemption complète, c'est-à-dire la dépendance immédiate vis-à-vis du Saint-Siège, est d'origine occidentale et d'usage assez restreint en Orient. La constitution de 1952 reconnaît cette triple « condition juridique » (can. 162, 164, 163 § 2). Déjà celle de 1950 prévoyait que le patriarche serait entouré d'un conseil ou synode

(56) Can. 35, 45, 52, 56, 58, 62, 73, 93, 94, 95, 102, 104, 107, 122, 127, 129, 139, 153, 187, 209, 212, 214, 216, 227, 229, 230, 231.

(57) Une large place a été faite au monachisme dans les études systématiques formant la série II des *Fonti* de la Codification canonique orientale: dans le tome I (1935), Mgr François Kozman étudie le cénobitisme égyptien; dans le tome XII (1940) le P. Garabed Amaduni décrit le monachisme arménien et en résume les observances en 37 articles; en 1942 parurent, comme tome X, un travail analogue mais plus développé du P. Placide de Meester pour les monastères de rite byzantin: 144 articles, suivis de 350 pages de notes historico-explicatives, et, comme tome XXX, sous notre plume, une analyse des textes juridiques qu'on trouve dans les *Pandectes* de Nicon de la Montagne Noire, somme ascétique presque contemporaine du schisme de 1054, qui montre précisément quels textes canoniques et quels passages du Corpus Iuris Civilis de Justinien pourraient être retenus comme sources à évoquer lors d'une codification du droit monastique oriental; enfin, le tome XXVI, paru en 1951 sous la plume de l'archevêque syrien de Bagdad, Mgr Paul Hindo, et consacré aux Personnes selon l'ancienne discipline antiochienne, comporte 74 pages concernant les religieux et religieuses.

permanent; l'intervention de celui-ci est requise dans les actes patriarcaux les plus importants concernant l'organisation monastique, notamment pour accorder le statut stauropégiaque à un monastère (can. 8 § 2). L'évêque peut permettre l'érection d'un monastère sur son territoire; il lui faut toutefois un consentement exprès, fût-il oral (58), du patriarche, ou, en dehors des patriarcats, du Saint-Siège pour accorder l'autonomie (can. 8 § 1). C'est celui qui érige le monastère qui en approuve le statut ou *Typicum*. La suppression (can. 9) d'un monastère autonome ou filial appartient au patriarche et à son synode permanent, ou, en dehors des patriarcats, au Saint-Siège; seul celui-ci, évidemment, abolira éventuellement un monastère auquel il a accordé l'exemption; une maison subsidiaire peut être supprimée par le supérieur du monastère dont elle dépend moyennant le consentement écrit de l'évêque, du patriarche et de son synode permanent, ou du Saint-Siège, selon sa condition juridique.

Le can. 313 § 1 appelle confédération monastique ou coassociation de confédérations l'union, sous une seule présidence, de plusieurs monastères, d'une part, ou de plusieurs confédérations, d'autre part. Pour former (can. 10) une confédération, les monastères doivent être d'une même condition juridique et recevoir l'autorisation écrite correspondante (de l'évêque, ou du patriarche, ou du Saint-Siège); s'ils sont de droit diocésain, ils doivent être situés dans le même diocèse. Cependant une confédération de droit diocésain ne peut être supprimée que par le patriarche et son synode permanent, avec l'assentiment explicite du Saint-Siège (59); toute autre confédération ne peut l'être que par le Saint-Siège (can. 12 § 2). Le président d'une confédération de monastères d'hommes préside, par lui-même ou par délégué, à l'élection des supérieurs des monastères autonomes de la confédération (can. 34 § 2); la synaxe (correspondant au chapitre en droit latin) peut édicter des règles concernant l'organisation des noviciats et des maisons d'études, ou même en créer de com-

(58) Can. 8 § 1 « audito patriarcha et consulta, extra patriarchatus, Sede Apostolica » : on peut regretter que le can. 22 ne précise pas la portée de cette formule.

(59) Can. 12 § 2 : « post Sedis Apostolicæ approbationem ».

muns à toute la confédération (can. 86, 123). Les supérieurs de monastères autonomes, les présidents de confédérations ou coassociations sont appelés supérieurs majeurs (can. 312 § 5, 1°).

L'ancienne discipline orientale interdit l'entrée des femmes dans les monastères d'hommes et des hommes dans les monastères de femmes (60), en ce sens la clôture des moniales est moins stricte qu'en Occident : le can. 143 oriental adapte donc le can. 600 latin, le can. 144 oriental exige toutefois des raisons sérieuses pour que des femmes de l'extérieur puissent séjourner dans cette clôture. Le § 2 du can. 141 oriental qui est un ajouté au can. 598 latin, permet aux supérieurs majeurs d'autoriser dans les monastères d'hommes la visite exceptionnelle d'autres femmes que les épouses de chefs d'État et leur suite. Le can. 599 latin a été complété par l'instruction de la S. Congrégation des Religieux du 23 novembre 1950 en ce qui concerne la clôture mineure des religieuses dans l'Église occidentale, il se trouve remanié d'une façon analogue dans le can. 142 oriental. L'instruction citée prévoit de larges pouvoirs pour dispenser les moniales de l'observance de la loi de clôture et du can. 601 latin en particulier; conformément aux anciens usages d'Orient, le can. 145 oriental admet les sorties pour motifs graves : l'autorisation sera accordée par l'Ordinaire du lieu ou pourra être présumée en cas d'urgence.

Primitivement l'adhésion définitive à l'état monastique se faisait par la prise de l'habit conventuel, le candidat n'y était admis qu'après une préparation plus ou moins longue. Les novelles de Justinien exigent trois ans de probation (61), mais un délai moindre pouvait être accordé dans certains cas et la règle ne prévalut pas en dehors de l'empire. Bientôt la profession monastique se fit d'une façon explicite et liturgique, et on en distingua même différents degrés, il n'était cependant pas obligatoire de passer par chacun de ceux-ci et toute profession monastique demeurait essentiellement perpétuelle; chez les Byzantins, les degrés se distin-

(60) Cfr. C. de Clercq, *Les textes juridiques dans les Pandectes de Nicon de la Montagne Noire*, p. 31-32.
(61) *Ibid.*, p. 27.

guèrent par la remise de vêtements spéciaux : le *rason* ou manteau à larges manches, le petit et le grand habit; le port du *rason* devint toutefois toléré, à titre non officiel, dès le temps de probation. Selon la constitution de Pie XII, les moines font trois, ou — moyennant dispense du supérieur du monastère autonome — deux ans de noviciat (can. 88, § 1, 2°), ensuite, s'ils ont l'âge requis de 21 ans accomplis, ils peuvent être admis immédiatement à la profession perpétuelle dite majeure, c'est-à-dire qui rend les actes contraires invalides (can. 108, 315), les degrés de la profession demeurant régis par le statut en usage dans chaque maison (can. 109).

Au début du XX[e] siècle, André Sceptyckyj, métropolite ruthène de Lwow, quoique lui-même Basilien, encouragea un essai de rétablissement du monachisme byzantin primitif d'après les enseignements de Théodore, réformateur du monastère constantinopolitain du *Stoudion* (62), au début du IX[e] siècle, d'où le nom de studite qui a été donné à ce saint et que prirent aussi les membres de la nouvelle fondation. Celle-ci se développa au point que peu avant la deuxième guerre mondiale, des constitutions assez complètes purent être soumises au Saint-Siège : les candidats reçoivent le *rason* après quelques mois de présence au monastère mais ne font aucune profession, trois ans plus tard ils prononcent celle du petit habit, elle a un caractère perpétuel; le rasophorat est cependant un début d'état monastique, car celui qui ne serait pas admis à cette profession pourrait être autorisé à demeurer dans le monastère en faisant, ou non, des vœux annuels; les constitutions prévoient aussi la future fédération des monastères. Moines comme moniales studites ruthènes sont actuellement dispersés, quelques moines ont récemment fait une fondation au Canada. Le célèbre couvent de rite byzantin à Grottaferrata, près de Rome, est actuellement un monastère autonome avec filiales; il semble se rallier de plus en plus aux observances prônées par le *motu proprio* de Pie XII pour les monastères d'hommes.

Le régime prévu par cette constitution n'est pas absolument uniforme du fait que, conformément au can. 314 § 3

(62) Fondé par le consul Studius en 463. Le *Typicon* se lit dans la *Patrologie Grecque* de MIGNE, t. XCIX, col. 1703-1720.

in fine, il s'applique aussi aux religieuses orientales professes dans une maison se rattachant à un Ordre d'hommes oriental (63) ou latin (64), même si les anciennes traditions de l'Orient ne sont pas complètement observées. Ces maisons sont en effet considérées comme des monastères autonomes; si elles dépendent de supérieurs religieux masculins, l'évêque n'exerce que des droits limités explicitement précisés, néanmoins, dans les patriarcats, à moins d'exemption pontificale, elles sont soumises à l'autorité du patriarche selon la règle qui vaut pour les Ordres masculins eux-mêmes. Il faut espérer que toutes se rapprocheront de plus en plus de la véritable discipline orientale.

3. Ordres et congrégations, sociétés sans vœux

Les ordres, congrégations, sociétés religieuses ont comme supérieurs majeurs les supérieurs généraux et provinciaux ou ceux qui leur sont assimilés et leur vicaire (can 312 § 5, 1°). Dans les ordres, la profession majeure est émise (can. 315), pour autant que les règles de clôture prescrites pour les monastères soient observées (can. 148); dans les congrégations, il n'y a que des professions mineures, perpétuelles ou temporaires, elles ne rendent les actes contraires qu'illicites (can. 115); les sociétés ne connaissent pas les vœux publics, mais ont une manière de vivre qui imite celle des congrégations (can. 224) (65).

(63) Antonines maronites, Basiliennes melkites. Il y a également quelques couvents de religieuses maronites qui ne dépendent pas des supérieurs antonins mais suivent cependant la même règle que les Antonines. — Les Basiliennes ruthènes sont en voie de réorganisation.

(64) Carmélites byzantines de Sofia, actuellement regroupées en partie dans le diocèse de Meaux (France); Bénédictines byzantines de Cureglia (Tessin, Suisse), qui observent déjà la probation de trois ans.

(65) Le can. 224 oriental parallèle au can. 673 latin, omet les mots « in communi degentes », il semble par là vouloir inclure également les instituts séculiers qui seraient érigés dans l'Église orientale sur le modèle de ceux prévus pour l'Église latine par la constitution de Pie XII du 2 février 1947.

Ces instituts sont de droit pontifical dès qu'ils ont reçu au moins un décret de louange du Saint-Siège, de droit patriarcal s'ils ont été érigés par le patriarche ou approuvés plus tard par lui (depuis la constitution de Pie XII, l'intervention du synode permanent est nécessaire, pour leur érection il faut en outre un consentement exprès du Saint-Siège, écrit s'il s'agit d'ordres, au moins oral (66) s'il s'agit de congrégations) ; seules les congrégations ou sociétés peuvent être simplement de droit diocésain, les évêques ne les érigeront qu'avec l'agrément (67) du Saint-Siège (can. 13 et 312 § 2). Un ordre ne peut être aboli que par le Saint-Siège; moyennant l'assentiment (68) de celui-ci, le patriarche avec son synode peut supprimer une congrégation ou société de droit patriarcal ou diocésain (can. 14).

En Orient, les patriarches ont toujours revendiqué un droit de contrôle très étendu sur la vie régulière, aussi Rome n'a-t-il accordé l'exemption complète qu'à des instituts religieux situés en dehors des patriarcats, à savoir, pour ne parler que des régions de rite oriental, à l'ordre réformé des Basiliens, par lettre de Léon XIII du 12 mai 1882. Le can. 163 § 1 oriental limite le privilège de l'exemption vis-à-vis de la juridiction de l'Ordinaire du lieu, tel qu'il est formulé par le can. 615 latin, aux ordres d'hommes, mais, dans les patriarcats, il les soumet immédiatement à l'autorité du patriarche (69). Le can. 162 oriental laisse les congrégations et sociétés, même cléricales, sous la juridiction de l'Ordinaire du lieu à moins de concession expresse contraire.

Les premières constitutions d'un ordre religieux organisé dans les Églises unies après le concile de Trente furent celles des Antonins maronites du Mont-Liban approuvées en 1732 (70), elles avaient été rédigées d'après des sources occidentales, elles furent adaptées par les Antonins de Saint-

(66) Can. 13 § 1, 2° « consulta Sede Apostolica » : on peut regretter que le can. 22 ne précise pas la portée de cette formule.

(67) Can. 13 § 1, 1° : « ne ... inconsulta Sede Apostolica ».

(68) Can. 14 § 2 : « post Sedis Apostolicæ approbationem ».

(69) A moins d'exemption complète par le Saint-Siège, cas qui n'existe pas jusqu'ici.

Isaïe en 1740 (71), et conservées par les Alépins, lors de leur séparation d'avec la congrégation libanaise en 1768. Les Basiliens melkites chouérites reçurent en 1757 (72) pour eux et pour les moniales dépendant d'eux des constitutions fort voisines de celles des Antonins maronites, les Alépins qui se séparèrent des Chouérites en 1829 conservèrent ces constitutions; les Basiliens de Saint-Sauveur, sans avoir de tels textes, suivirent les mêmes usages. Les constitutions des Antonins chaldéens (73) s'inspirèrent aussi de celles des Antonins maronites. Toutes prônent un noviciat de deux ans, mais admettent en pratique que celui-ci soit réduit à un an (74). Chez les Basiliens ruthènes, le temps de probation était de un an et six semaines (75), il fut porté à dix-huit mois lors de leur réforme à la fin du XIXe siècle. Toutes les congrégations à vœux simples se contentent d'un noviciat d'un an. Cette durée est aussi indiquée comme suffisante dans les constitutions communes données par le Saint Siège aux Basiliens melkites en 1934 (76); elle est devenue définitive pour tous les ordres et congrégations de rite oriental en vertu du can. 88 § 1, 3° de la constitution du 9 février 1952.

(70) Par bref de Clément XII du 31 mars. Elles furent imprimées à Rome en 1735, on en trouve également le texte dans DE MARTINIS, *Iuris pontificii de Propaganda Fide pars prima*, t. V, Rome, 1893, p. 381-438; texte du bref d'approbation: t. III, Rome, 1888, p. 428-431.

(71) Par bref de Clément XII du 17 janvier 1740: *ibid.*, t. II, p. 516-517.

(72) Par bref de Benoît XIV du 11 juin. Texte du bref dans MANSI, *Amplissima conciliorum... collectio*, t. XLVI, Paris, 1911, col. 1217-1230; texte des constitutions des religieux, *ibid.*, col. 1229-1303; de celles des religieuses, *ibid.*, col. 1303-1346.

(73) Bref de Grégoire XVI du 26 septembre 1845; texte dans DE MARTINIS, *op. cit.*, p. 357.

(74) Légiférant pour les monastères d'hommes autres que ceux de la congrégation libanaise et pour les moniales, le concile maronite du Mont-Liban en 1736 rappelle qu'anciennement la durée du noviciat était de trois ans, il permet de la réduire à deux ou à un an.

(75) Concile ruthène de Zamosc, en 1720, titre VI, début.

(76) *Constitutions des Ordres basiliens melkites*, Cité du Vatican, 1934, p. 14.

Le caractère *solennel* de la profession perpétuelle (77) a toujours été reconnu aux Antonins et Basiliens. Les Antonins maronites admirent immédiatement leurs novices à la profession perpétuelle jusqu'à la visite apostolique dont ils furent l'objet sous Pie X; chez les Basiliens ruthènes réformés, la lettre de Léon XIII du 12 mai 1882 impose après le noviciat des vœux pour trois ans qui furent cependant, conformément à la conception du temps en usage dans l'Église latine, considérés comme perpétuels *ex parte voventis*; les constitutions des Antonins chaldéens imprimées en 1898 (78) prévoient également des vœux temporaires avant les vœux perpétuels; une décision de la Congrégation de la Propagande du 3 mai 1902 (79) introduit chez les Basiliens melkites salvatoriens des vœux de quatre ans, perpétuels *ex parte voventis*, la même pratique passe chez les Alépins, elle est réduite à trois ans mais étendue également aux Chouérites par les constitutions communes de 1934. Les Méchitaristes ne connurent que les vœux simples, pour garder le nom d'ordre dans le sens de la nouvelle constitution, ils devront avoir des vœux solennels. Les missionnaires maronites libanais eurent et conservent des vœux simples, les missionnaires syriens de Saint-Éphrem et les missionnaires melkites de Saint-Paul sont des sociétés sans vœux. Toutes les congrégations orientales féminines ont des vœux simples. Le can. 110 § 1 de la constitution du 9 février 1952 impose à tous les ordres et congrégations, à l'expiration du noviciat, une profession temporaire de trois ans avant les vœux perpétuels; elle abandonne définitivement pour l'Orient, comme c'était déjà le cas pour l'Occident, la notion de perpétuité du vœu uniquement pour celui qui l'émet.

A quelque catégorie qu'ils appartiennent, les religieux prêtres orientaux séjournent fréquemment au dehors pour exercer, de façon stable, un ministère d'âmes; le can. 181 oriental veut que ces activités soient interrompues à intervalles réguliers par un séjour d'au moins un trimestre au

(77) Et le titre de moine qui en découle : celui-ci leur est évidemment maintenu, ainsi que nous l'avons expliqué plus haut.

(78) *Regula et constitutiones monachorum chaldaeorum ordinis S. Antonii abbatis congregationis S. Hormisdae in Mesopotamia*, Rome, 1898.

(79) C. KARALEVSKY, *Histoire des Patriarcats Melkites*, t. III, 1911, p. 725-726.

couvent, il impose l'assistance d'un confrère aux curés vivant assez éloignés d'une de leurs maisons religieuses.

IV.

LES BIENS ECCLÉSIASTIQUES

1. *Considérations générales*

Dès l'origine l'Église accepta des biens pour les besoins des communautés chrétiennes. Leurs chefs assumèrent la responsabilité de gérer ce patrimoine et ce n'est qu'à la suite d'une longue évolution, bien plus lente et moins complète en Orient qu'en Occident, que des biens furent affectés à l'usage précis d'un sanctuaire déterminé, de ses desservants, ou même de chacun d'entre eux en particulier, cette dernière notion étant celle du bénéfice. Ces richesses étaient principalement des immeubles, l'évolution de l'économie fit entrer sous la dénomination de bénéfices tout revenu stable affecté à l'exercice d'un office ecclésiastique.

La constitution de Pie XII, du 9 février 1952, dans sa troisième partie, au can. 305, donne une définition de l'office ecclésiastique quelque peu plus large que celle du can. 145 du Code latin, en ce qui concerne la division des bénéfices, le can. 308 adapte le can. 1411 latin à l'Orient; mais la constitution ne contient pas d'équivalent au can. 1409 latin au sujet de la notion elle-même du bénéfice. La deuxième partie du récent document pontifical est parallèle à la sixième partie du livre III du Codex Iuris Canonici, mais tandis que cette dernière contient 57 canons, son correspondant oriental en a 70 du fait qu'elle comporte en outre deux canons (80) semblables aux can. 1182, 1183 latins et 11 canons

propres concernant les droits des patriarches et des archevêques en dehors des patriarcats (can. 241, 258, 270), le statut civil des biens ecclésiastiques (can. 256), la fonction d'économe ecclésiastique (can. 259, 262, 271), les testaments des clercs (can. 268), les biens appartenant à un patriarcat ou à un diocèse comme tels (can. 260, 282) ou à une église de religieux (can. 274).

Des 57 canons orientaux parallèles à ceux du Code latin, 13 leur sont identiques si on fait abstraction de certains termes transposés en leur équivalent oriental ou du changement dans les références d'un canon à l'autre (81); 15 autres ne présentent que de légères corrections grammaticales ou linguistiques par rapport aux canons latins correspondants (82), 3 ont des ajoutés inspirés par les réponses de la Commission d'Interprétation du Code latin (83), un autre (can. 240 § 3) tient compte du décret de la S. Congrégation orientale, en date du 7 janvier 1930, sur les quêtes d'Orientaux en dehors de l'Orient.

2. *Acquisition et administration*

Lorsque les sanctuaires, monastères, hospices ou autres institutions pieuses, jouirent de biens et de revenus propres, les patriarches et évêques songèrent à exiger du clergé et des établissements religieux de leur territoire un tribut appelé en grec *canonicon*; d'autre part, la répartition entre les différents échelons de la hiérarchie de la dîme ou des autres prestations payées par les fidèles donna lieu à des solutions assez variables. Dans les Églises unies, les patriarches arménien et melkite renoncèrent à une part dans

(80) Can. 264-265.
(81) Can. 253, 257, 275, 276, 284, 285, 287, 292, 293, 295, 296, 298, 301.
(82) Can. 233, 236, 237, 238, 242, 250, 252, 261, 265, 269, 280, 283, 288, 289, 299.
(83) Du 17 février 1930: can. 251 § 2 oriental; du 14 juillet 1922: can. 255 § 2 oriental; du 24 novembre 1920: can. 281 § 2 oriental.

la dîme; le concile copte de 1898 précise qu'1/10 de la dîme revient au patriarche comme tel, 2/10 au chef et 7/10 au clergé du diocèse.

Adaptant le can. 1502 latin, le can. 239 oriental admet les lois et coutumes, rituelles ou locales, en ce qui concerne la dîme. Le can. 241 oriental déclare que les patriarches et, en dehors des patriarcats, les archevêques, peuvent accepter des dons et legs pour le patriarcat ou l'archevêché; exiger des chefs de circonscription dans leur territoire un canonicum ou cathedraticum, ainsi que des personnes morales ou des fidèles, selon les normes précisées par le synode permanent, les dîmes et offrandes d'usage. Conformément au can. 1504 latin, le can. 242 oriental permet à l'évêque de réclamer chaque année un canonicum ou cathedraticum aux églises et bénéfices soumis à sa juridiction et aux confréries laïques; il appartient au concile ou à la conférence des évêques d'un même rite d'en préciser le montant si la coutume ne l'a pas fait jusqu'ici, de même que celui des taxes pour les actes de juridiction gracieuse, à l'occasion de l'administration des sacrements et sacramentaux : le can. 245 oriental, contrairement au can. 1507 latin, n'exige pas directement l'approbation du Saint-Siège pour ces tarifs, mais demande de s'entendre pour un tarif uniforme avec les Ordinaires des autres rites. Dans des nécessités spéciales, le can. 243 oriental, comme le can. 1505 latin, permet à l'Ordinaire de lieu d'imposer à tous les bénéficiaires le paiement d'un subside extraordinaire.

L'administration des biens ecclésiastiques ne fut pas trop entravée par la conquête musulmane qui atteignit à certains moments la plus grande partie de l'Orient chrétien; la propriété religieuse non musulmane put, à l'égal de la propriété religieuse musulmane, prendre la forme du *waqf*, fondation pieuse régie par des normes assez strictes et devant suppléer à l'absence de la notion de personne morale en droit musulman. Par le Hatti-hamayoun de 1856, le sultan turc demanda aux communautés non musulmanes de laisser participer les laïques à l'administration des biens ecclésiastiques et d'allouer des traitements fixes aux membres du clergé. Ces mesures ne reçurent, aussi bien chez les ortho-

doxes que chez les catholiques, qu'un commencement d'exécution, favorisé surtout par l'élément laïque, heureux d'augmenter un rôle souvent déjà important en vertu du droit de fondation ou de patronage. Dans certains patriarcats les laïques participèrent à la gestion des biens des paroisses et diocèses, ou même à ceux de toute la « nation ». Les Habsbourg n'admirent dans leurs territoires d'Europe orientale les laïques à un tel rôle qu'à l'échelon paroissial seulement. Les concordats conclus entre le Saint-Siège et la Pologne en 1925 ou la Roumanie en 1927 reconnurent la personnalité juridique des principales institutions ecclésiastiques et l'attribution de dotations ou traitements aux membres du clergé. La loi libanaise du 2 avril 1951 sanctionne la pleine compétence de l'Église sur les *waqf* purement religieux ou de bienfaisance.

La constitution de Pie XII insiste pour que les biens ecclésiastiques soient inscrits au nom de la personne morale à laquelle ils appartiennent, dans le cas où ce caractère de personne morale n'est pas reconnu par la loi civile les autorités religieuses s'entoureront de tous les conseils nécessaires pour donner à leurs possessions un statut sauvegardant les droits de l'Église (can. 256). Il y aura dans les patriarcats et archevêchés un office spécial pour gérer les biens appartenant au patriarcat ou à l'archevêché comme tels, distinct de celui qui administre les biens des territoires soumis immédiatement, c'est-à-dire tenant lieu de diocèse, à ces prélats; à la tête de cet office se trouvera un clerc, nommé et révocable avec le consentement du synode permanent; moyennant l'accord de celui-ci, cet économe peut être le même que celui s'occupant des biens des territoires immédiatement soumis, pourvu que les offices soient distincts. Il doit rendre compte de sa gestion au synode permanent, qui désignera deux de ses membres à cet effet (can. 259). L'économe proprement diocésain sera également un clerc, il rendra compte de sa gestion à l'évêque qui donnera mandat à deux de ses consulteurs (can. 262). A moins que la loi ou la coutume particulières prévoient déjà l'organisation d'un conseil pour administrer les biens du diocèse (84), l'évêque, ayant entendu ses consulteurs, choisira deux ou trois admi-

nistrateurs des biens diocésains siégeant avec lui et l'économe pour lui donner un avis, simplement consultatif sauf dans les cas prévus par le droit (can. 263).

Comme le can. 1521 latin, le can. 266 oriental veut que chaque église ou lieu sacré et aussi, ajoute-t-il, chaque cause pieuse aient leurs administrateurs qui pourront être des laïques, si le titre de fondation ou d'érection, la volonté de l'Ordinaire, ou ajoute-t-il encore, la coutume légitime, le veulent; toute l'administration se faisant cependant au nom de l'Église. Les ajoutés caractéristiques indiquent eux aussi l'intention de Pie XII de ne pas porter atteinte au droit particulier de l'Orient chrétien lorsque celui-ci admet une intervention mesurée des laïques dans l'administration des biens ecclésiastiques.

3. *Aliénation*

Patriarches et évêques orientaux évitèrent souvent de constituer des donations pieuses en bien *waqf* ou en toute autre forme de fondation et préférèrent les mettre à leur nom propre pour éviter des formalités compliquées ou le contrôle des laïques. Une telle pratique ouvrit la porte à d'autres abus : les aliénations trop faciles ou les revendications par les héritiers civils des prélats. Dans les patriarcats, l'autorisation du patriarche était généralement requise pour aliéner un bien ecclésiastique mais souvent trop facilement accordée, le patriarche prêchant hélas d'exemple pour les biens dépendant directement de son autorité. Aussi le Saint-Siège imposa-t-il en 1867 son intervention chez les Arméniens pour toute aliénation, et plus tard chez les Syriens et les Coptes seulement lorsqu'il s'agissait de biens appartenant à l'ensemble de leur nation. Un rescrit pontifical fut aussi nécessaire chez les Arméniens pour permettre des locations pour un terme dépassant trois ans ; dans d'autres Églises

(84) Si selon le droit particulier déjà existant les membres de ce conseil se cooptent, l'élection doit cependant être confirmée par l'Ordinaire du lieu. Le choix de laïques comme membres du conseil n'est pas interdit.

unies, les conciles particuliers interdisent de telles locations. Selon la constitution de Pie XII, en ce qui concerne les aliénations dépassant un montant de 60.000 francs (85), dans les patriarcats et de 30.000 francs en dehors des patriarcats, il faut la permission du Saint-Siège; pour un montant de 60.000 francs et en dessous, les patriarches sont compétents s'il s'agit de biens du patriarcat ou de leur territoire propre, avec le consentement du synode permanent si la valeur dépasse 10.000 francs, ou pour permettre dans un diocèse, avec le consentement du même synode, une aliénation dépassant 30.000 francs; pour un montant inférieur il suffit de recourir à l'Ordinaire du lieu, celui-ci demandera le consentement de ses consulteurs et encore uniquement si la valeur dépasse 10.000 francs (can. 281). En ce qui concerne les locations de biens ecclésiastiques, si le prix du loyer dépasse 60.000 francs ou 30.000 francs en dehors des patriarcats, il faut la permission du Saint-Siège lorsque la durée de la location s'étend au delà de 9 ans; dans les patriarcats, l'autorisation du patriarche est requise si la durée ne dépasse pas 9 ans ou si le prix du loyer se situe entre 30.000 et 60.000 francs; l'Ordinaire du lieu est compétent en dehors des partriarcats si le loyer dépasse 30.000 francs mais non 9 ans de durée et partout dès que le prix demandé ne dépasse pas 30.000 francs, son intervention n'est pas nécessaire lorsque le loyer ne dépasse pas 1.000 francs et 9 ans : divers consentements ou avis doivent être demandés, selon les cas (can. 291).

Le droit particulier des Églises orientales s'est souvent occupé du testament des clercs, afin que ceux-ci en fassent un en bonne et due forme, valable au point de vue civil, distinguent soigneusement les biens ecclésiastiques de leur fortune personnelle, laissent le superflu des revenus qu'ils ont acquis par leur fonction ou même, s'il s'agissait de céliba-

(85) Les can. 1532 et 1541 latins, auxquels correspondent les can. 281 et 291 orientaux, parlaient de lires ou de francs, on estimait généralement qu'il s'agissait de valeur-or, dans l'Église latine un décret de la S. Congrégation consistoriale du 13 juillet 1951 vint confirmer cette interprétation tout en requiérant déjà l'autorisation du Saint-Siège pour une aliénation dépassant 10.000 fr. or; la valeur-or n'est pas celle visée par la constitution du 9 février 1952, ainsi qu'il ressort des plafonds élevés fixés.

taires, une partie de leur patrimoine aux autorités ou institutions religieuses. Alors que le Code latin ne s'occupe pas du testament des bénéficiers, le can. 268 oriental leur impose (sauf s'ils sont cardinaux) (86) de léguer aux pauvres ou à des causes pies le superflu qu'ils n'auraient pas employé à cet effet de leur vivant; tout le patrimoine des bénéficiers mourant intestats sera, sauf preuve contraire, présumé appartenir au bénéfice.

Tout en se rapprochant dans l'ensemble de ce que dit le Codex Iuris Canonici en la matière, le nouveau statut oriental des biens ecclésiastiques comporte cependant de nombreuses notations qui lui donnent sa physionomie propre.

En ce qui concerne la troisième partie de la constitution du 9 février 1932, les can. 302-320 définissent le sens de certains termes juridiques dont nous avons indiqué les principaux (87), les can. 321-325 s'occupent du calcul du temps et sont semblables (88) aux can. 31-35 du Code latin.



La langue latine des *motu proprio* promulguant le nouveau droit oriental est plus châtiée que celle du Codex

(86) Cfr. can. 239 § 1, 19° du Code latin.

(87) Ajoutons que le can. 303 précise la notion de rite, région, territoire orientaux et que le can. 306 § 4 déclare comment le patriarche n'est pas un *Hiérarque* proprement dit pour tout le patriarcat.

Voici les parallélismes entre

Const. du 9-2-1952	Code latin
302	7
304	91
305	145
306	198
307	337 § 2
308	1411
309	727, 730
310	949
311	1308
312	488, 1°, 3°, 5°, 7°, 8°
314	488, 2°, 4°, 6°
318	490
319	2256, 2°

(88) A part quelques minimes modifications dans les exemples donnés.

Iuris Canonici; elle sera par endroits moins accessible aux Orientaux dont les textes législatifs, lorsque brefs, sont en général peu compliqués. La vraie physionomie du Code oriental se jugera d'après les traductions grecque, slave, arabe, qui en seront faites; certaines sont en voie d'élaboration.

Charles de CLERCQ.

A PROPOS
DU LIVRE DE M. PAUL CHANSON :
“ ART D'AIMER ET CONTINENCE CONJUGALE ”

Quand on essaye de se tremper dans l'esprit de la morale évangélique et de retrouver sa sève essentielle, celle du Sermon sur la Montagne, on saisit tout le sens de la révolution apportée par le message de Jésus dans la morale commune de son temps. Il y a là un fossé qui sépare l'homme qui s'en tient à la stricte observance de la Loi, et celui qui vit dans la Charité; celui dont la conscience ne pèse que les actes en fonction d'un code, et celui qui juge avec vigilance les mouvements les plus secrets de son cœur, de ses attitudes, de ses intentions. Mais on ne peut pas manquer de demeurer en arrêt devant les réflexes moraux du fidèle moyen dans sa conduite sexuelle : ce même chrétien qui a bien le sens de la pauvreté, qui sait mesurer ses défaillances d'égoïsme, sa paresse, ses déloyautés, et qui acquiert finalement un sens aigu et spontané de ses insuffisances parce qu'il les ressent intimement sans avoir recours à des normes de comportement, ce même chrétien, en matière de morale sexuelle, se surprend soudain à ne faire usage que des catégories du *permis* et du *défendu*, à s'énoncer un règlement précisé jusque dans le menu détail de ses gestes. Il semble se trouver ici désorienté, réduit à demander des autorisations et un guide. Il se sent incapable d'acquérir lui-même une conscience éclairée et d'introduire dans ce domaine le sens et l'esprit de son christianisme.

Il faudrait une longue étude pour déceler l'origine de cette singulière discordance. De prime abord, si l'on considère que le comportement amoureux est promu par les forces instinctives les plus puissantes, on doit s'attendre à ce qu'il suscite des problèmes particulièrement aigus dans l'ordre moral. En fait, c'est là que bon nombre de chrétiens rencontrent le premier obstacle sérieux de leur

vie spirituelle, parfois le premier péché « mortel » avec toutes ses angoisses, et le premier impératif d'héroïsme. Soudain leur vie spirituelle, jusque là sans grands heurts, est perturbée par une menace aux proportions catastrophiques et toutes leurs énergies morales doivent se concentrer sur ce front nouveau, au plus grand détriment de leur équilibre. Ils sont amenés à se demander s'il est bien dans l'ordre des choses qu'une situation aussi fréquente que, par exemple, celle des époux valablement obligés de limiter le nombre des naissances, impose soit l'héroïsme de la continence totale, soit le risque du péché grave. L'héroïsme ne devrait-il pas rester le fait de conditions plus individuelles et plus exceptionnelles ? N'admet-on pas communément que l'homme moyen, dans les conditions ordinaires de la vie, doit pouvoir vivre sans avoir au cœur une angoisse permanente ? Et si ce n'est pas le cas, ne peut-on pas soupçonner que sa règle de vie comporte peut-être une exigence trop aiguë ou du moins en disproportion avec les autres exigences morales ?

Tels sont les problèmes auxquels s'est dévoué M. Paul Chanson avec ardeur et courage. Aux époux acculés soit à la continence absolue, à la scission de leur intimité et au silence de leur dialogue amoureux, soit à l'infernal cercle vicieux des fautes graves et des confessions dépourvues de ferme propos, M. P. Chanson voudrait apporter un message de libération. Ce message est en deux parties : il enseigne d'abord un art d'aimer dont les modalités, efficaces et bienfaisantes, à l'en croire, mettraient les époux à l'abri d'une grossesse indésirable : c'est l'étreinte à l'orientale, conjonction amoureuse sans orgasme inséminateur. Ensuite c'est l'affirmation — appuyée par les théologiens et les textes pontificaux — que ce comportement est parfaitement licite et que le chrétien peut l'adopter la conscience dégagée de tout souci. M. P. Chanson apporte donc une double libération : libération de l'amour par un apprentissage nouveau, libération de la conscience puisque ce style d'amour est conforme à l'enseignement des moralistes.

Cette révolution sensationnelle en matière d'érotique et de pastorale a suscité déjà de nombreux commentaires. Les réactions les plus opposées se sont manifestées dans les rangs des chrétiens, chacun selon ses tendances profondes, les uns s'associant avec enthousiasme et optimisme à M. Chanson, les autres s'insurgeant avec force contre cette libération soudaine d'un joug si ancien. Nous voudrions apporter ici nos réflexions de médecin et de psychologue chrétien occupé de ces problèmes de sexualité conjugale.



Tout d'abord il faut reconnaître à M. Chanson le mérite d'avoir approfondi ces questions délicates et plus encore d'avoir cherché à apporter à la masse des lecteurs une solution à tant de situations difficiles. Si la présentation essentielle de l'art d'aimer est bien faite, on souhaiterait cependant que les réflexions et l'argumentation qui l'accompagnent soient plus longuement pesées et re-

vêtent un caractère plus sérieux, aussi bien sur le plan psycho-physiologique que sur le plan spirituel. Il semble en effet que bon nombre de difficultés soient passées sous silence ou trop rapidement écartées par les arguments sommaires, ce qui peut laisser quelque inquiétude au lecteur réfléchi.



Que penser, en effet, de l'étreinte à l'orientale du point de vue physiologique ? La première des questions, celle qui intéresse au plus haut point les époux, est celle-ci : la possibilité de la fécondation se trouve-t-elle écartée sans aucune réserve ? En toute loyauté, il faut bien dire qu'il n'y a pas de garantie sérieuse : avant toute éjaculation, le liquide de distillation peut véhiculer des spermatozoïdes dans les voies génitales féminines et déterminer ainsi une fécondation. Le fait est bien signalé dans l'ouvrage, mais il reste trop discrètement énoncé dans la bouche d'un médecin au chapitre des témoignages (p. 98-99). M. Chanson n'en fait pas mention à son compte personnel. Pour des couples qui doivent s'interdire rigoureusement une grossesse, sous peine de risques graves (pour la santé de la mère, par exemple), l'étreinte à l'orientale ne peut donc être conseillée sans réserves et c'est là une ombre très sérieuse au tableau, qui tempère singulièrement l'optimisme manifesté par l'auteur.

Par contre M. Chanson exploite avec insistance à l'appui de l'étreinte réservée les méfaits des émissions séminales sur la santé de l'homme. Ses meilleures références sont celles du Dr Hanish : « Le sperme est une substance indispensable à la conservation de l'organisme et, à défaut de ce bienfait, l'intelligence fléchit, la volonté s'affaiblit et l'organisme manifeste la décrépitude inhérente à ce redoutable drainage de la liqueur séminale... La résorption du liquide séminal par l'organisme a en effet pour résultat de vivifier celui-ci, d'augmenter la qualité de son débit vital et cérébral. Cette substance résorbée est utilisée par l'organisme pour la réfection de la matière cérébrale et du système nerveux, et toutes les fonctions sont intensifiées et améliorées. » Ces considérations sont certainement dénuées de tout fondement scientifique et relèvent d'une conception magique de la médecine. Quant à la théorie des spoliations de phosphore prétendues si néfastes, elle ne repose pas davantage sur des études sérieuses. Il est incontestablement très préjudiciable au public de vulgariser des théories de ce genre qui impressionnent toujours le lecteur et sont aussitôt acceptées comme de véritables dogmes scientifiques.

Passons rapidement sur les complications d'ordre congestif (testicules, prostate, organes génitaux féminins) qui peuvent résulter de la pratique habituelle de l'étreinte réservée. Peut-être ne sont elles pas négligeables, mais on n'en pourrait parler qu'après une enquête médicale objective.

Malgré ces quelques remarques, nous ne pensons pas que l'étreinte à l'orientale soit nécessairement néfaste du point de vue physiologique. L'organisme sain sait en général se défendre contre des atteintes beaucoup plus sérieuses à ses mécanismes naturels.

*
**

Plus graves nous apparaissent les difficultés suscitées dans le domaine psychologique.

Chez l'homme, la maîtrise de l'orgasme requiert indubitablement une vigilance soutenue. Il ne semble pas que l'entraînement le plus poussé, même après des années d'expérience, puisse dispenser l'époux de cet effort de contrôle au moment de chaque rapport sexuel.

Chez la femme, l'attitude est très différente : son propre orgasme, s'il doit être évité, n'est pas « catastrophique ». Mais c'est l'orgasme de l'homme qu'elle appréhende. Toutes les femmes parviendront-elles à se libérer de cette hantise de l'éjaculation ? Arriveront-elles à cette confiance absolue, à cette sécurité qui seules leur permettront de se donner totalement à l'époux ? Il y a plus encore : tous les médecins et les psychologues reconnaissent les fâcheuses conséquences pour la femme de l'étreinte interrompue. Cet état de tension, qui va lentement crescendo sans être suivi d'aucune détente, est certainement beaucoup plus néfaste pour la femme que pour l'homme. L'acte sexuel doit se terminer dans une détente paisible et sereine : ici il sera achevé arbitrairement, sans conclusion véritable, laissant l'épouse — comme l'époux — dans une tension qui devra se résoudre spontanément chez chacun, en dehors et au delà du dialogue amoureux.

Comment n'être pas inquiet de la défiguration apportée aux relations sexuelles par cette absence de conclusion ! L'orgasme constitue l'acmé du dialogue charnel : l'époux y prend conscience de sa puissance dans toute sa plénitude, tandis que l'épouse s'abandonne entièrement à la possession. Cette phase est fondamentale, elle est la condition indispensable du don mutuel, de la fusion amoureuse à la faveur de laquelle les époux, véritablement unis dans une seule chair, s'évadent hors du temps. L'orgasme est donc bien plus qu'un événement physiologique : il est une expérience affective et spirituelle. Aussi le bon sens et la nature se révoltent-ils contre cette amputation de la spontanéité dans l'étreinte réservée. Certes l'auteur apporte à l'art d'aimer un style, des nuances, une maîtrise de la plus grande valeur quand il recommande les interludes, les reprises, l'exploitation de toutes les ressources des harmonies charnelles. Mais cet art ne peut être authentique et revêtir tout son sens que si le dialogue s'achève dans la plénitude à laquelle il est conduit tout naturellement. Quand donc la « conjonction amoureuse » (pour reprendre les expressions de l'auteur) est suivie de la conjonction orgastique (que M. P. Chanson dénomme à tort

« procréatrice »), l'art d'aimer est, à sa manière, un chef-d'œuvre. Mais quand elle est interrompue sans conclusion, elle apparaît comme défigurée. Ne disons pas qu'elle n'a pas de sens : car elle reste malgré tout un dialogue. Mais il y manque l'essentiel et cette carence retentit profondément sur l'attitude réciproque des époux. Toutes les satisfactions de l'entraînement et de l'effort ascétique couronné de succès ne suffiront pas à restaurer l'image mutilée.

Il est certain d'ailleurs que cet inachèvement, qui va à l'encontre des exigences les plus naturelles de l'instinct, constitue une source de désordres psychologiques. Nous voyons quotidiennement des femmes névrosées dont les troubles ont pour facteur actuel principal l'absence d'orgasme. La pratique de l'étreinte réservée est destinée à multiplier ces cas du côté des femmes et à en créer des formes nouvelles dans les rangs des hommes. Ces conséquences, qui tombent sous le sens commun, sont vigoureusement niées par M. Chanson qui se contente d'affirmer que l'étreinte réservée ne saurait être, en tout cas, plus néfaste que la continence absolue ou les privautés sans conjonction. C'est probable, mais comment ne pense-t-il pas que, s'il est écouté, l'étreinte réservée aura infiniment plus de postulants que la continence totale !

En fait de témoignages, M. Chanson n'apporte que des succès. Mais il faut compter avec les échecs. L'auteur insiste, avec raison, sur la grande fréquence de l'éjaculation prématurée chez l'homme. Il n'est pas douteux qu'une grande partie de ces époux sont incapables d'acquérir la dextérité requise pour l'étreinte réservée et les conseils les plus compétents ne triompheront pas de leur infirmité. Ces inévitables échecs vont, à leur tour, être générateurs de névroses.

Ce que nous venons d'avancer n'est évidemment qu'une prévision fondée sur des analogies; elle n'a pas le poids de faits objectifs constatés dans l'expérience pratique. Aussi nous garderons-nous de développer ces objections avant d'avoir pu recueillir un grand nombre d'observations. Mais on est en droit d'exiger la même objectivité de ceux qui vantent l'innocuité de l'étreinte réservée.



Il nous reste maintenant à faire une incursion sur le plan moral et spirituel. Nous estimons en effet que le témoignage des laïcs, dans un domaine que seuls les laïcs connaissent par expérience vécue, est une contribution utile aux études théologiques et peut apporter un tempérament aux vues parfois trop abstraites des moralistes.

L'ouvrage de M. Chanson risque de créer une confusion très grave : tout d'abord ce qu'il appelle l'art d'aimer est exclusivement consacré à l'amour physique, au dialogue des corps. Loin de nous l'idée de le lui reprocher; mais il ne faudrait pas que le lecteur réserve tous ses efforts à ce seul objectif. L'art d'aimer embrasse toutes les richesses que la vie conjugale met en commun : outre

le dialogue des corps, il y a celui des cœurs, des intelligences et des âmes, l'appui et le réconfort mutuels, le partage des joies et des peines, des travaux et des loisirs, qui peuvent être l'occasion de difficultés et qui requièrent souvent beaucoup d'attention et d'effort. Mais la confusion s'aggrave encore, quand, en parlant de la maîtrise des réflexes sexuels, M. Chanson prononce le mot d'ascèse et fait appel à la notion d'effort moral. La maîtrise des réflexes est, à n'en pas douter, un art avec ses apprentissages, ses recherches, ses échecs et ses conquêtes : on pourrait dire, sans rien forcer, que c'est un art *instrumental*, comparable à l'entraînement chorégraphique ou sportif ou aux apprentissages manuels. Tout autre est la nature de l'effort moral : celui-ci se situe dans le tréfond de la conscience, aux sources de la volonté et de l'intention, dans cette sphère du moi d'où émergent les initiatives, les engagements et les choix qui déterminent certaines conduites. Il n'y a pas là ce travail de maniement instrumental qu'exige la maîtrise d'un réflexe. Que cette dernière s'intègre dans la domination des instincts, laquelle s'inscrit elle-même dans la ligne de l'effort moral proprement dit, on ne saurait le nier. Mais il y a une gradation parmi des niveaux d'activité très différents qui vont du plus instrumental au plus spirituel. Et une maîtrise consommée à l'échelon des réflexes ne préjuge en rien de l'usage et du sens spirituel de telle ou telle performance. Nous n'en voulons pour preuve que les fréquentes allusions que fait M. Chanson à la conduite des libertins qui utilisent l'étreinte réservée en dehors de toute préoccupation morale. Aussi, dans le domaine très particulier qui nous intéresse, faut-il bien nous garder de réduire l'effort moral au réfrènement de l'orgasme : ce serait induire le fidèle dans l'impasse d'un yoguisme essentiellement physiologique et l'orienter vers un esprit de performance organique qui, s'il peut être fort utile, est très insuffisant à nourrir une spiritualité conjugale.

Un aspect non moins regrettable que nous trouvons dans les propositions morales de M. Chanson est ce légalisme invétéré qui est certainement la déviation majeure du chrétien moyen d'aujourd'hui en matière de morale sexuelle. Tout s'y exprime trop exclusivement dans les catégories du permis et du défendu. C'est à peine s'il est question du péché, de faiblesse ou d'imperfection : tel comportement est licite, tel autre est interdit. Les formules sont autoritaires. On ne parle plus de l'esprit de Foi et de Charité, de l'Amour de Dieu, du sens des attitudes, de la pureté du cœur. On parle de Loi, de Lettre, mais non pas d'esprit. Nous sentons très nettement que ces conceptions ne sont pas dans la ligne évangélique.

Le corollaire de cette attitude est tout aussi néfaste : la Loi, de toute nécessité, doit délimiter son objet, recenser tous ses détails pour bien préciser ses incidences. Il fallait donc qu'on aborde l'amour conjugal par ses aspects les plus concrets, et que la Loi précise, dans les modalités physiologiques, ce qui est permis et ce qui est défendu. Et c'est ainsi qu'on en est arrivé, *volens nolens*,

à centrer les prescriptions sur l'orgasme. L'orgasme, c'est la « catastrophe ». Effectivement, l'orgasme masculin, c'est l'éjaculation du sperme, la procréation possible; c'est aussi l'acmé de la volupté. N'est-ce pas assez pour en faire l'objet privilégié des prescriptions morales! On pardonnera difficilement à M. Chanson d'avoir donné dans cette déviation. Car, en définitive, qu'on le veuille ou non, le chrétien moyen risque de ne retenir de tous les considérants de la morale sexuelle des époux, que ses conclusions concrètes et précises concernant l'orgasme. Et encore ne faut-il pas se méprendre : ce n'est finalement que l'orgasme en tant qu'éjaculation, phénomène physiologique sur lequel on insiste, en passant sous silence toute sa valeur psychologique et spirituelle qui en fait une expérience intérieure extrêmement complexe. Réduire ainsi le problème moral à cette échelle physiologique et matérielle nous apparaît comme une très mauvaise pédagogie. Or, la morale présentée par M. Chanson peut se résumer en ces quelques mots : l'étreinte réservée ne comporte pas d'orgasme; elle est donc licite et les époux sont dégagés de tout problème de conscience. Cette sorte de garantie d'impunité, qui ressemble fâcheusement à celle du contribuable à l'égard du percepteur, ne s'intègre pas aisément dans l'esprit de l'Evangile. Tout le message de Jésus cherche à nous élever au-dessus des observances purement extérieures, et à mettre au fond de notre cœur le sens de la pureté et de la sainteté, et voilà que la vie intime des époux se jugerait essentiellement sur telle ou telle phase du déroulement des réflexes sexuels ! C'est sur cette discordance que nous voudrions surtout attirer l'attention.

Tout autres, heureusement, sont des perspectives du R. P. Féret dans la postface de l'ouvrage : il revient aux fondements de la morale conjugale, ceux qu'il ne faut jamais perdre de vue et qui sont de nature authentiquement spirituelle. C'est la communion d'amour entre l'homme et la femme, l'indissoluble union de leurs deux existences, qui doit être la base de leurs exigences morales : « On se marie pour fonder avec sa compagne ou son compagnon une communauté humaine et chrétienne parfaite qui ... doit avoir pour triple finalité permanente l'enfant à procréer et à former, l'amour et la fidélité réciproque des deux époux, l'équilibre de sensibilité et l'épanouissement total de l'un et de l'autre. » Certes M. Chanson se situe parfaitement dans cette ligne quand il présente son art d'aimer. Que n'y reste-t-il au moment d'aborder le problème moral !

Plus d'un chrétien aura éprouvé un grand soulagement en prenant connaissance de la pédagogie amoureuse de M. Chanson. Ce soulagement est un critère de l'insuffisance de ses conceptions morales. Car la morale est faite de valeurs humaines et spirituelles absolument indépendantes de tout art et de toute technique. Le contribuable peut éprouver un soulagement en découvrant telle ou telle possibilité d'application d'un paragraphe de loi lui permettant d'alléger son impôt en toute légalité; mais il ne sera pas dispensé pour autant du souci de bien user de ses richesses s'il est chrétien.

Comment pourrait-on admettre qu'une morale puisse soudain, sous l'effet d'une découverte technique, trouver une voie de facilité et affranchir ses adeptes de la voie héroïque qu'elle leur imposait ? Cela sonne faux : ce n'était pas alors une morale proprement dite, mais un système de prescriptions qui la supplantait et s'engageait bien plus avant dans les données concrètes et matérielles. Et, dans ce cas, nous nous trouvons en présence d'un code élémentaire qui tient lieu de morale pour les consciences qui n'ont pas encore accédé à une connaissance suffisante du sens positif de la morale. La conscience de l'enfant passe toujours par ce stade où elle doit se contenter encore de suivre des recommandations et des interdictions sans en comprendre le sens profond. Ce n'est que peu à peu — et, hélas, pas toujours — que la conscience se développe et parvient à sa maturité d'adulte, c'est-à-dire qu'elle s'initie à la notion du sens et de l'ordre des réalités spirituelles. C'est une évolution qui coûte un laborieux effort d'assimilation, d'engagement personnel et de prise de responsabilité. Car il est toujours plus simple de suivre aveuglément un guide que de comprendre ses ordres et d'apprendre finalement à se conduire soi-même. La conscience parvient ainsi à un stade où elle connaît et *ressent* spontanément ses faiblesses ou ses fautes, sans plus avoir besoin de s'attacher à la *lettre* d'un code. Elle est alors bien plus nuancée, plus sensible et peut être plus exigente que tous les paragraphes possibles du code. Sous la forme particulière que nous dénonçons, l'attachement obstiné à des prescriptions et des interdictions appartient donc à un niveau de conscience encore infantile; il est nécessaire à ceux qui n'ont pas encore acquis véritablement l'âge adulte. Mais c'est un stade provisoire qui doit être dépassé.

Or, c'est bel et bien à ce stade qu'en est la morale sexuelle catholique dans la conscience de la masse des fidèles, sinon dans les ouvrages de morale. Ce retard de maturité relatif par rapport aux autres domaines de la conscience est un fait capital pour qui veut comprendre la valeur du sentiment de culpabilité en cette matière. Il résulte de facteurs psychologiques et sociologiques complexes qu'il n'est pas dans notre propos d'étudier ici. Nous voudrions simplement signaler le danger que nous voyons dans d'ouvrage de M. P. Chanson quand il entérine tout bonnement cette optique infantile, alors que tous les efforts devraient converger vers une maturation progressive de la conscience des fidèles. Avec la meilleure intention, il vise à libérer les époux du conflit moral en les garantissant de l'impunité et en leur enseignant une méthode de sécurité absolue devant la morale (ou plutôt de leur pré-morale). Voie dangereuse, car le fait d'avoir découvert une *ars coeundi* adaptée à leur situation ne les garantit nullement de l'impureté, de l'égoïsme, de la déloyauté et ne les dispense pas de la recherche constante d'une plus grande charité dans leur amour conjugal. Or, c'est précisément à ce plan-là que se situe l'essentiel de la morale conjugale et que leur conscience doit se sensibiliser et entretenir ses exigences, et à partir de là seulement régir leur comportement sexuel.

A ce niveau, de toute évidence, il n'est aucune méthode qui garantisse la conscience contre le péché et, Dieu merci, il n'en existera jamais. Et c'est à ce critère que nous reconnaîtrons que nous sommes sur le terrain de la morale authentique parvenue à maturité, et non plus sur celui des observances élémentaires qui caractérisent le stade antécédent.

***

Pour conclure, reconnaissons à M. Chanson la valeur de l'art d'aimer qu'il propose. Ses conseils sont discutables, mais appliqués à bon escient, ils pourront rendre service. Il importe cependant d'attirer l'attention des époux sur les dangers sérieux que comporterait l'usage exclusif de l'étreinte réservée recommandée par l'auteur.

Il nous eût paru préférable que l'ouvrage restât sur le terrain de la pédagogie amoureuse, sans entrer dans celui de la morale. Il amorce des confusions les plus fâcheuses et les arguments mis en valeur dans la louable intention de soulager les consciences, entérinent en fait un légalisme qui est certainement une entrave bien plus lourde, dans la vie spirituelle des chrétiens, que leurs ignorances techniques. Il en résulte que certaines déviations et régressions infantiles de la morale sexuelle se trouvent confirmées et renforcées par ce livre.

Le message le plus bienfaisant que l'on pourrait apporter aux époux chrétiens sera celui qui leur enseignera une morale de leur âge et les fera accéder à une conscience d'adulte, celui qui leur révélera le sens de l'amour de manière à ce qu'ils puissent spontanément ressentir et comprendre leurs défaillances et percevoir la perfection vers laquelle ils doivent tendre, sans avoir à s'en tenir aveuglément au code. C'est cette pédagogie qu'ils attendent. Nous pensons qu'un très grand pas est fait dans la bonne voie chaque fois que des époux parviennent, à force de recherche, dans la ligne de l'Evangile et des enseignements de l'Eglise, à se faire une conscience claire, avec ses exigences propres et son sens plénier des responsabilités, dussent-ils être de moins bons virtuoses dans leurs relations conjugales, pourvu qu'ils gardent toujours le souci d'élever constamment le niveau de leur communauté spirituelle et d'y entretenir une charité vivante et agissante.

Dr Th. KAMMERER,

Ancien Chef de Clinique Neurologique
et Psychiatrique (Strasbourg)

L'IRRÉGULARITÉ EX DELICTO HOMICIDII:

Un curé de campagne, jouissant d'une grande confiance auprès de ses paroissiens, est appelé auprès d'un malade souffrant de violentes douleurs intestinales. Sans songer qu'il pouvait y avoir une contre-indication médicale, le brave curé, interrogé par l'entourage, dit simplement : « Donnez-lui donc un purgatif », sans spécifier davantage.

Le conseil ayant été suivi à la lettre et de suite, le malade décéda fort peu de temps après, à peine quelques heures.

Faisant aussitôt une relation de cause à effet, l'infortuné curé se demanda s'il n'avait pas encouru l'irrégularité *ex delicto homicidii*, en raison du conseil imprudent qu'il avait donné.

Son confesseur consulté reste perplexe, hésitant à assimiler le cas de ce confrère à l'*homicidium casuale mixtum*, commis par un médecin coupable de négligence gravement coupable.

1° Y a-t-il eu irrégularité encourue ?

2° Si oui, qui peut en donner dispense ?

Réponse

1° D'après l'exposé, il ne saurait y avoir, dans le cas présent, une irrégularité *ex delicto homicidii*, même s'il était *certain* que la mort ait été causée par l'administration d'une médecine contre-indiquée. Il pourrait y avoir un homicide « matériel », mais non l'homicide « formel », requis d'après le canon 985, 4°, pour constituer une irrégularité. Même si, dans le conseil donné par le curé, on pouvait relever une ignorance ou une imprudence matériellement grave, la *bonne foi* du conseiller ne saurait être mise en doute; nul n'oserait taxer son intervention de *péché mortel* formel (*peccatum grave* post baptismum commissum, can. 986).

On peut donc conclure avec le P. Cappello : « Ne sont pas

irréguliers ... ceux qui, *de bonne foi*, donnent (1) à un malade un mets ou une boisson novice, ou qui, en voulant le remuer ou le soulever, sont par là cause de son trépas » (2).

2° Mais c'est l'irrégularité prévue au canon 985, 6°, qui aurait dû préoccuper le confesseur, à savoir celle qu'encourent « les clercs exerçant la médecine ou la chirurgie, lorsque mort s'ensuit ».

A lire certains commentaires abrégés de cet article, on pourrait conclure presque sans hésitation à l'existence de l'irrégularité : « Elle est encourue quand le clerc, par l'exercice de la médecine ou de la chirurgie, a été cause de la mort, même s'il possédait la science nécessaire et a employé *toutes les mesures de prudence voulues* », écrit H. Jone (trad. Gautier) (3). — Même son de cloche de la part de M. Ch. de Clercq (4) : « Dans l'ancien droit ... l'exercice de la médecine entraînait l'irrégularité si la mort s'ensuivait — *même sans négligence*... Le canon 985 reprend *exactement la même position*, etc... » — M. Clayes-Bouuaert ne s'exprime pas autrement : *Parum refert utrum adhibita fuerit sufficiens diligentia vel non, quia delictum in ipso medicinae exercitio habetur*... (5) — Et M. Conte a Coronata fait remarquer que « l'exercice de la médecine est réalisé même dans un *cas unique*, lorsqu'un remède est administré et que mort s'ensuit » (6).

3° En dépit de cet accord apparemment impressionnant, la question ne semble pas devoir être résolue sans un examen plus approfondi.

a) Tout d'abord l'irrégularité ne sera pas encourue s'il n'y a pas eu « péché grave », non seulement *objectivement*, mais encore *subjectivement* (can. 986) (7). En conséquence, « tout ce qui excusera de la faute grave (légèreté de matière, bonne foi, inadvertance, etc.) excusera pareillement de l'irrégularité *ex delicto* », dit Cappello (8).

b) Le « délit » doit être réalisé « dans sa perfection selon le texte de la loi » (can. 2228). Il faudra donc qu'il y ait eu : 1) *exer-*

(1) Le simple « conseil », s'il était vraiment coupable, ferait encourir l'irrégularité au même titre que l'administration du remède, car c'est bien l'exécution du conseil qui a provoqué la mort. Cfr. can. 2209 et 2231.

(2) *De Sacra Ordinatione*, n. 506.

(3) *Précis de morale catholique*, n. 648, 8e éd.

(4) Dans *Traité de Droit canonique* (Naz), t. II, n. 288.

(5) *Manuale juris can.*, II, de Sacramentis, n. 203, 6°.

(6) *Institutiones juris can.*, II, de Ordine, n. 146.

(7) Le Code a donc tranché la controverse qui divisait jadis les canonistes, à propos de l'irrégularité en cas d'homicide « fortuit » (*casuale*) ; les uns affirmaient que, outre l'exercice de la médecine, une grave négligence ayant causé la mort était nécessaire; d'autres soutenaient qu'un simple défaut d'attention, même sans faute théologique grave étant suffisant. Cfr. WERNZ-VIDAL, *Jus canonicum*, IV, n. 253. — Le Code exige une faute théologiquement grave.

(8) De S. Ordinatione, n. 454.

cice illégal de la médecine de la part du clerc; 2) que la mort en ait été la conséquence (9).

c) Il est hors de doute que le fait d'exercer la médecine constituait une faute (10). Mais, tout en reconnaissant que la prohibition portée au canon 139 est grave de sa nature, on ne saurait nier qu'il y ait place pour une *légèreté de matière* dans sa violation. Or, « donner un remède dont la connaissance, la préparation et l'emploi ne supposent pas une science pharmaceutique spéciale n'est interdit ni par le droit civil, ni par le droit ecclésiastique », note Creusen (11). — D'autre part, « l'interdiction de pratiquer la médecine, souligne Clayes (12), s'entend d'une pratique constante, habituelle, *ex professo*, surtout si elle s'accompagne d'une perception d'honoraires ». — Enfin il faut qu'il y ait entre la faute (conseil du remède) et le dommage causé (décès), une relation certaine de cause à effet.

d) En cas de *doute*, l'irrégularité, étant chose odieuse, sera interprétée strictement (can. 15) (13).

Conclusion. — D'après l'exposé des faits, a) il n'apparaît pas que le curé ait vraiment « exercé » (pratiqué) la médecine, et donc violé *gravement* le can. 139; b) sa bonne foi est au-dessus de tout soupçon, et son inadvertance semble certaine lorsqu'il « conseille » le médicament; c) on peut se demander si le remède a vraiment « causé » la mort, ou si, la maladie étant mortelle, il n'a fait qu'aggraver le cas et hâter le dénouement fatal; médicalement parlant, il est rare qu'une purgation puisse *causer* la mort *en si peu de temps*.

Pour toutes ces raisons, il ne semble pas qu'il y ait eu le « péché grave » requis pour faire encourir l'irrégularité. S'il restait un *doute sérieux*, le curé pourrait, en vertu du canon 15, s'adresser à l'Ordinaire (*in dubio facti*) pour se faire dispenser *ad cautelam*, sans être obligé de recourir au Saint-Siège, comme il est de règle quand le cas est « public » (can. 990).

A. BRIDE.

(9) On fait remarquer très justement que, s'il y avait eu malice (*dolus*) dans l'administration du remède ayant causé la mort, ou négligence *gravement* coupable (*culpa*), il y aurait *en outre* une irrégularité ex delicto (Clayes-B., II, n. 203).

(10) *Culpa est immiscere se rei ad se non pertinenti*, disait déjà la Règle XXVII du Digeste.

(11) Epitome, t. I, n. 257, 7e éd.

(12) *Traité de droit can.* (Naz), I, n. 424. On voit par là quelle sourdine il faudra mettre à l'affirmation de M. C. Coronata, selon qui un « seul acte » suffirait.

(13) On perçoit difficilement comment Jorio (*Theol. moralis*, III, n. 965) peut affirmer que l'irrégularité existe, même « s'il est *douteux* que l'acte accompli par le clerc ait causé la mort ». Tout au plus pourrait-on affirmer qu'il existe une *présomption* de causalité (*in odium violationis legis*). Mais elle n'est établie nulle part dans le droit.

L'INCESSIBILITÉ DU TRÔNE ÉPISCOPAL

(*A propos du canon* 337, § 3).

Lorsque l'évêque diocésain cède son trône à un évêque étranger (can. 337, § 3), où doit-il se placer lui-même ? Peut-il se faire dresser un autre trône du côté de l'épître (comme le cas est prévu pour le métropolitain) ? Ou bien doit-il occuper la première stalle du chœur (ce qui semble peu digne pour un prélat qui est chez lui) ?... Quelques principes (s'il est possible d'en formuler) sur la cession du trône et ses conséquences, éclairciraient ce point de droit liturgique.

I. — Les principes qui règlent l'usage du trône se déduisent très clairement de diverses stipulations du *Cérémonial des évêques* (l. I, ch. XIII, en particulier). Les uns concernent le trône épiscopal, les autres le trône cardinalice. Nous nous occuperons *prinicipalement* ici du trône épiscopal, pour rester dans les limites de la consultation.

A) TRONE « EPISCOPAL ». — a) *Le trône de l'évêque diocésain est fermé à tout autre évêque.*

Ce trône est, en effet, sa *cathedra* propre, d'où son église (la cathédrale) tire son nom: au jour de son sacre (si, du moins, cette cérémonie a été célébrée à la cathédrale elle-même) a eu lieu la cérémonie de l'*inthronizatio* du pontife dans cette cathèdre, vieux rite médiéval, conservé par notre Pontifical, dont nous trouvons des traces déjà dans les actes du concile de Chalcédoine, en 451 (1).

Seul l'évêque diocésain a le droit de siéger à ce trône et lorsqu'une cérémonie est célébrée par un autre évêque, celui-ci doit user du faldistoire: déjà l'*Ordo romanus II*, ce supplément au cérémonial

(1) Cf. M. Righetti, *Manuale di storia liturgica*, t. I, 2e éd., Milan, 1950, n. 280, p. 384.

de la messe papale, indiquant les changements à apporter quand le pontife se fait remplacer pour la célébration de la messe, précise bien que le célébrant n'occupe pas le siège du pontife (2).

b) *Même à son métropolitain ou au nonce, l'évêque diocésain ne peut pas céder son trône.*

Si le métropolitain (*Caer. Episc.*, l. I, ch. XIII, n. 9) ou le nonce (*ibid.*, n. 10) sont présents, on leur dresse un trône spécial, généralement en face du trône épiscopal: « *Metropolitanus, absente Legato* (= un cardinal légat) *vel alio Cardinali, habebit aliam sedem ex opposito in cornu Epistolae* (3), *similiter ornatam, ut sedes episcopalis* »... « *Nuntii Apostolici habentes in eo loco facultates Legati de latere sedebunt in alia sede ornata prout de Metropolitano dictum est, non tamen in sede propria* (notons cet adjectif!) *episcopi* », etc...

Si l'évêque diocésain veut célébrer en présence du métropolitain, ou du nonce, ou des deux, il le fait au faldistoire, mais personne n'occupe son trône (*Caer. Ep.*, *ibid.*, nn. 9, 10; ch. XXIII, n. 24; l. II, ch. IX, nn. 5-7).

Si le métropolitain ou le nonce officient pontificalement, il laisse, là encore, son trône vide et se met à la première stalle du chœur.

c) Fermé à tout autre évêque, *le trône épiscopal ne peut s'offrir qu'à un cardinal.*

La dignité cardinalice exige le trône: si un cardinal est présent, l'évêque diocésain lui abandonne son trône, « *convenit ei sedes episcopalis* » (*Caer. Ep.*, l. I, ch. XIII, n. 4). Si l'évêque célèbre, il le fait au faldistoire; s'il ne célèbre pas, il occupe sa stalle, comme ci-dessus.

Le trône épiscopal devient alors *trône* « *cardinalice* » et en suit les règles spéciales (cf. *infra*).

d) *Quelle est la place des évêques étrangers ?*

— Les évêques étrangers, lorsqu'ils *assistent* à une fonction, se placent au chœur, « *in digniori loco post Episcopum diocesanum, super omnes canonicos* » (*ibid.*, n. 9).

— S'ils *célèbrent* la messe, ils le font au faldistoire. Mais l'attitude de l'évêque diocésain varie suivant que l'évêque célébrant est, ou non, sous la dépendance de l'évêque local. Or, un évêque peut dépendre de lui de cinq manières: 1) comme suffragant, à l'endroit de

(2) « ... *Non sedit in sede post altare* (la cathèdre du fond de l'abside)... *Non dicit orationem post altare, sed in dextro latere altaris* », etc. (M. ANDRIEU, *Les Ordines romani du haut moyen âge*, t. II, Les textes, *Ordines I-XIII*, p. 115, nn. 2-3).

(3) Ceci, quand le trône épiscopal est du côté de l'évangile. Si le trône épiscopal est au fond de l'abside, celui du métropolitain ou du nonce est alors dressé du côté de l'évangile.

son métropolitain; 2) comme coadjuteur; 3) comme auxiliaire; 4) comme vicaire général; 5) comme dignité ou chanoine de la cathédrale ou d'une collégiale du diocèse.

L'évêque diocésain peut faire assistance pontificale « active » (en conservant lui-même les honneurs), en chape ou en cappa, à la messe chantée par un évêque qui est sous sa dépendance. Mais, si le célébrant n'est pas soumis à l'évêque local, celui-ci ne peut faire qu'assistance « passive », en laissant, par conséquent, tous les honneurs au célébrant — sans quoi ce ne serait pas poli de l'inviter à célébrer ! (*Caer. Ep.*, l. II, ch. IX, nn. 5-7).

B) TRONE « CARDINALICE ». — a) *Le trône cardinalice est un trône ouvert à tout autre cardinal.*

Ce principe fondamental est donc radicalement opposé à celui qui régit le trône d'un simple évêque. Tout cardinal qui se trouve présent prend place sous le même baldaquin que le cardinal occupant le trône (que ce soit son propre trône, s'il est évêque du lieu; ou le trône de l'évêque diocésain, que celui-ci a dû lui céder, cf. *supra*). Le trône cardinalice est ainsi apte à recevoir tout le Sacré-Collège, s'il y a lieu (*Caer. Ep., ibid.*, n. 6).

b) *Le cardinal qui est chez lui se place le dernier de tous.*

Là encore, le principe est différent de celui qui règle la préséance de l'évêque diocésain sur les autres évêques présents (*ibid.*). C'est que, chez les cardinaux, le protocole l'emporte sur les règles liturgiques ordinaires, en raison de leur dignité prinicière (Cf. S. C. Cérémoniale, *Norme ceremoniali per gli Emmi Signori Cardinali*, 6 janvier 1943 [règlement non publié aux Acta], n. 37). Tous les cardinaux sont donc sous le même trône, mais celui qui reçoit se place le plus loin de l'autel.

Il y aurait beaucoup d'autres détails à signaler au sujet du trône des Cardinaux, mais nous devons nous en tenir à la présente consultation.

II. — Ces principes du Cérémonial ont été, sur un seul point, battus en brèche par la suite.

a) Le 12 juin 1899, la S.C. des Rites fit approuver par Léon XIII un décret général « *super jure Episcoporum dioecesanorum cedendi Thronum alteri Episcopo* » (n. 4023 de la coll. auth., t. III, p. 362), lequel permet à l'évêque diocésain de céder son trône à un autre évêque, avec l'assistance des chanoines, pourvu que l'évêque en question ne soit ni le coadjuteur, ni l'auxiliaire, ni le vicaire général de l'évêque local, ni une dignité ou un chanoine de son diocèse (4).

(4) Le décret traite ensuite du trône cardinalice, rappelant qu'un cardinal ne cède son trône qu'à d'autres cardinaux; ceci afin qu'un cardinal évêque résidentiel ne puisse s'appuyer sur ce décret pour céder son trône à un simple évêque.

b) Le code de droit canonique a repris cette disposition au canon 337, § 3: « *Episcopus, licentiam concedens pontificalia peragendi in suo territorio, potest quoque permittere usum throni cum baldachino* ».

c) Le 26 novembre 1919 (décret général, « *Dubia* », n. 4355, *Appendix II*, Rome, 1928, p. 28-31), la S.C. des Rites a essayé de résoudre un certain nombre de questions pratiques soulevées à la suite du changement apporté aux principes du Cérémonial par la décision léonine de 1899.

Voici l'une des demandes: lorsque l'évêque diocésain a cédé le droit au trône à un autre évêque pour la messe pontificale, peut-il faire siéger cet évêque au trône dit « du métropolitain », pour pouvoir occuper son trône personnel, ou doit-il obligatoirement lui céder son propre trône ? Le dicastère répond (III, ad 4): Le trône du métropolitain ne doit s'employer que pour le métropolitain et le nonce, conformément au Cérémonial. Si donc l'évêque diocésain a cédé son trône à un autre, c'est ce trône que l'invité occupera.

Mais on notera que ce décret s'efforce de ne pas contredire pour autant le principe de l'occupation du trône épiscopal par son titulaire normal, en ce sens que *si l'évêque local est présent*, son trône ne peut être occupé par personne autre que lui (mis à part le cas de la présence d'un cardinal, cela va sans dire). Le décret précise bien, en effet, *dans la même réponse*, que l'évêque diocésain assistant à la messe d'un autre évêque se mettra « *in propria sede* (c'est-à-dire à son trône), *celebrante alio episcopo ad faldistorium* ». Si donc il donne son trône, c'est qu'il ne doit pas assister à la cérémonie: telle est la conclusion à tirer de ce décret.

Aussi Haegy-Stercky, dans leur commentaire des cérémonies pontificales, après avoir mentionné la concession faite par le canon 337, § 3, ajoutent justement: « Dans ce cas, on suppose évidemment que l'évêque diocésain est absent, car si, étant présent, il ne doit pas céder son trône, même au métropolitain, on ne comprendrait pas qu'il le cédât à un évêque quelconque, pour prendre place au chœur dans une stalle (5).

III. — *En conclusion*, on retiendra que :

a) Les clairs principes extraits du Cérémonial des évêques relativement à l'*incessibilité* du trône épiscopal non cardinalice sont toujours en vigueur.

b) Une seule tolérance a été énoncée en 1899 et maintenue par le canon 337, § 3: l'évêque diocésain peut céder son trône à un autre évêque, pourvu que celui-ci ne soit pas sous sa dépendance. Mais cette tolérance doit s'interpréter de telle sorte qu'elle apporte le moins possible de contradiction aux règles générales concernant

(5) *Les Fontaines pontificales selon le rite romain*, 5e éd., Paris, 1932, t. I, p. 51, note 1.

le droit au trône: elle ne peut jouer qu'*en cas d'absence du titulaire du trône,* puisque, si ce titulaire est présent, aucun autre que lui ne peut occuper son trône, sauf s'il s'agit d'un cardinal.

c) Il faut donc répondre ainsi à la question posée : Puisque l'évêque diocésain est présent, il ne doit pas faire dresser pour lui le trône du métropolitain, ni assister à la messe à sa stalle, mais *il doit occuper son trône,* seul siège qui lui convienne et que, lui présent, il ne peut céder qu'à un cardinal; l'évêque étranger célébrera donc au faldistoire, mais avec tous les honneurs, l'assistance de l'évêque local étant dite ici « passive », conformément aux principes que nous avons énoncés.

Marcel NOIROT.

LE CONGRÈS DE BOLOGNE

ORGANISÉ A L'OCCASION DU VIII[e] CENTENAIRE DU DÉCRET DE GRATIEN AVRIL 1952

Au printemps, l'Université de Bologne réalisa un projet qu'elle avait caressé depuis quelques années: la célébration du VIII[e] centenaire du Décret de Gratien par un congrès d'historiens du droit canonique. M. le professeur Forchielli, cheville ouvrière du congrès, avait vu très grand; au point que les confidences qu'il nous avait faites au sujet de ses plans, en 1950 à l'occasion de la semaine canonique tenue à Rome, nous avaient laissé quelque peu rêveur. Mais il nous faut avouer — et c'est l'avis de tous les congressistes — que la réalité correspondit aux vues justement ambitieuses de l'animateur de la session; elle les dépassa même.

Plus de deux cents canonistes, juristes, théologiens, historiens, économistes même répondirent à l'appel de la *Mater Legum* (1), qui les avait conviés à commémorer avec elle l'œuvre d'un de ses plus illustres maîtres. Abstraction faite des collègues italiens, les délégations les plus nombreuses vinrent de France, de Belgique, d'Allemagne, d'Autriche et d'Espagne. Durant six jours, l'Université de Bologne choya ses hôtes dans une atmosphère de magnificence dont l'Italie a le privilège. Le président de la République, M. Einaudi, honora de sa présence la séance solennelle d'ouverture du congrès: trois maîtres qui se sont particulièrement distingués dans les études de Gratien, y furent proclamés docteurs *honoris causa :* M. Stephan Kuttner, professeur à l'Université catholique de Washington et président du congrès, M. Gabriel Le Bras, professeur à la Faculté de droit de Paris et vice-président du congrès, Mgr Landgraf, évêque-auxiliaire de Bamberg. L'inauguration d'une exposition dans les salons de la bibliothèque universitaire de Bologne, où se trou-

(1) Une médaille commémorative a été frappée à l'occasion du congrès avec l'inscription suivante, empruntée à un vieux sceau conservé au musée de la ville de Boulogne : *Petrus ubique pater legum Bononia mater.*

vaient rassemblés les joyaux des manuscrits (2) et des éditions incunables du Décret (3), suivit la séance solennelle d'inauguration.

Après trois jours de sessions à Bologne, le congrès se mit à voyager. *Varietas delectat.* Il tint ses assises successivement à Ravenne, puis, en pleine montagne, à Camaldoli près d'Arezzo, dans le cadre du sympathique et hospitalier monastère des Camaldules (4). La pérégrination se termina à Rome, où tous les congressistes furent l'objet d'une attention très particulière du Souverain Pontife qui, au cours d'une audience, leur adressa longuement la parole (5).

Mais il ne faudrait pas croire que le congrès n'a fait que se promener... et s'amuser: du bon travail a été fourni. Il suffit de signaler le nombre des collaborations qui avaient été assurées pour se faire une idée de l'immense activité que le congrès avait suscitée. Près de cent cinquante communications avaient été envoyées à Bologne, et leurs auteurs se trouvaient presque tous présents à la session. Nous épargnerons au lecteur l'énumération des titres des cent cinquante communications dont nous avons le résumé devant les yeux; il pourra lire, dans quelques mois, le texte complet de tous ces travaux dans les volumes de mélanges qui paraîtront sous le titre *Studia Gratiana.* D'ailleurs, les organisateurs du congrès eurent, vis-à-vis des congressistes, la même charité: ils leur épargnèrent la fastidieuse corvée d'écouter la lecture d'innombrables communications, qui sont forcément hétérogènes et favorisent la dispersion des efforts. Ils prirent, au contraire, l'heureuse initiative de centrer les travaux autour de trois thèmes: vues rétrospectives sur les études relatives à Gratien, problèmes actuels et perspectives d'avenir.

C'est ainsi que la première journée fut employée à faire, pays par pays, le bilan des travaux qui avaient été consacrés au Décret depuis le XVI[e] siècle jusqu'à nos jours (6). La deuxième journée, M. Le Bras fut chargé de faire la mise au point des problèmes actuels posés au sujet du Décret. A cette fin, on lui avait infligé l'ingrate besogne de résumer, en quelques heures, les cent cinquante communications que les divers auteurs avaient destinées au congrès.

(2) Quarante et un manuscrits, certains richement enluminés, en provenance des bibliothèques italiennes, françaises, allemandes, autrichiennes, espagnoles et suisses.

(3) Trente-quatre exemplaires, dont l'édition princeps imprimée à Strasbourg en 1471 chez Henri Eggestein.

(4) En souvenir des origines religieuses de Gratien; il appartenait, selon toute vraisemblance, à l'ordre des Camaldules.

(5) Le texte de l'allocution paraîtra dans un des prochains numéros des *Acta Apostolicis Sedis.*

(6) Voici la liste des rapporteurs : pour l'Espagne, MM. Bidagor et Perez; pour la France : M. Metz; pour la Belgique : M. Wagnon; pour l'Allemagne : MM. Feine et Lindner; pour l'Autriche : M. Plöchl; pour l'Italie : M. Stickler; pour l'Angleterre : M. Ullmann.

Avec la maestria, la compétence et le dynamisme qu'on sait, l'éminent maître séria les nombreux problèmes autour de trois chefs: problèmes de la structure du Décret (plan, sources, méthode) ; problèmes du contenu (Eglise, gouvernement, propriété) ; problèmes des rapports du droit canonique avec les autres sciences (théologie, morale, sociologie). Les éléments si disparates des nombreuses communications s'assemblèrent, comme par enchantement, en une merveilleuse synthèse.

A partir de la troisième journée, les congressistes furent invités à se préoccuper des projets d'avenir. Au nombre des questions discutées, une nouvelle édition du Décret retint l'attention. Tout le monde sait, en effet, que le texte de Friedberg s'appuie seulement sur huit manuscrits, qui ne sont pas les meilleurs, et ne répond plus, de ce fait, aux exigences de la critique moderne. Mais il est évident qu'on ne saurait songer à la réalisation d'une nouvelle édition avant d'avoir recensé et étudié tous les manuscrits accessibles; ceux-ci se comptent par centaines (7). Or, sur ce point, la France a fait œuvre de pionnier. Madame Rambaud, bibliothécaire à la bibliothèque nationale de Paris, fit part au congrès de ses expériences et des résultats qu'elle avait obtenus en ce domaine. Aidée d'une équipe de chercheurs, elle a déjà recensé plus d'une cinquantaine de manuscrits parmi les quatre-vingts que possèdent les bibliothèques de France, et dont la plupart passent pour être les plus anciens et les plus intéressants du Décret (8). En conséquence, il fut décidé que le même travail serait entrepris dans les autres pays sous la direction de spécialistes, qui ont été désignés (9). La responsabilité générale de l'entreprise fut confiée à un comité permanent composé de trois membres : MM. Kuttner, Le Bras et Forchielli.

Voilà des résultats positifs et immédiats, dont le secrétaire général de la session, M. le professeur Forchielli, a le droit d'être fier. C'est une récompense bien méritée pour son inlassable dévouement.

René METZ.

(7) Voici quelques chiffres, qui ne sont évidemment que très approximatifs, du nombre des manuscrits conservés dans divers pays : France : 80 environ; Italie : 70; Allemagne : 60; Espagne : 50; Autriche : 40; Belgique : 10.

(8) Les membres de l'équipe qui travaillent avec Mme Rambaud sont : Mme Boulet-Sautel, prof. à la Faculté de droit de Nancy; M. l'abbé Guizard, prof. à la Faculté de droit canonique de l'Institut catholique de Paris; M. Ourliac, prof. à la Faculté de droit de Toulouse; M. l'abbé Jacqueline, aumônier du lycée français de Rome.

(9) Les personnes suivantes ont été désignées — sous réserve d'additions ultérieures à la liste — pour les pays autres que la France : MM. Batteli, Bidagor, Cencetti, Forchielli, Fransen, Holtzmann, Hund, Kuttner, Landgraf, Plöchl, Prosdocimi, Rossi, Santifaller, Stickler, Ullmann.

Pour la France, Mme Rambaud continue le travail avec l'aide des collaborateurs signalés ci-dessus.

LES JOURNÉES
DE DROIT CANONIQUE DE PARIS

La Faculté de Droit canonique de l'Institut catholique de Paris a eu l'heureuse idée de commémorer le 35e anniversaire de la promulgation du Code canonique en convoquant à Paris, au début de la semaine de *Quasimodo*, pour une première « Session d'études », tous ceux qui s'intéressent au droit canonique en France, et spécialement les membres des administrations diocésaines ou religieuses et des officialités, ainsi que les professeurs de droit canonique des grands séminaires et des scolasticats. Cette initiative a obtenu le plus franc succès.

M. le Doyen Andrieu-Guitrancourt a ouvert cette Session, au matin du 21 avril, en montrant l'opportunité d'une telle rencontre et en soulignant que le nombre des participants à ces Journées indiquait de façon suffisamment éloquente la nécessité de telles prises de contact entre spécialistes. Puis, le R. P. Arbus, O. P., professeur à Saint-Maximin, donna, sous le titre de « Sagesse théologique et sagesse canonique » une leçon de philosophie du droit canonique. M. le vicaire général Denis, professeur à la Faculté canonique de Paris, exposa ensuite quelques points de droit sacramentaire, d'après les suggestions pastorales du *Directoire* de l'épiscopat français et surtout d'après les textes juridiques des Statuts diocésains français les plus récents (principalement au sujet de la communion solennelle).

L'après-midi de ce même jour, sous la présidence de Mgr Villot, directeur du Secrétariat de l'Episcopat, deux professeurs de la Faculté canonique de Lyon ont pris la parole. M. Noirot a montré, à la lumière de récents décrets de la S. Congrégation des Rites, qu'il était possible d'admettre dans certains cas la *rationabilitas* de coutumes contraires aux lois liturgiques. Puis M. le chanoine Bride a exposé en détail toute l'évolution actuelle du droit pénal ecclésiastique depuis la promulgation du Code de 1917.

Cette première journée s'est achevée par deux réunions spéciales, groupant d'un côté les professeurs de droit canon des grands séminaires et maisons religieuses, sous la présidence de M. le chanoine Chavanat, supérieur du séminaire de théologie de Lille, et, d'autre part, tous ceux qui s'intéressaient au droit des religieux, autour du R. P. Jombart, S. I., doyen de la Faculté canonique de Toulouse.

Le deuxième jour de cette Session a été inauguré par une messe à l'église des Carmes, au cours de laquelle S. Exc. Mgr Blanchet, recteur de l'Institut catholique, adressa aux congressistes un magnifique discours sur les enseignements juridiques du Souverain Pontife régnant. Puis les communications reprirent : M. Le Roy, professeur de droit international à l'Université de Lille, montra quelle était la position juridique du Saint-Siège sur le plan international, après avoir fort heureusement dénoncé de fâcheuses ambiguïtés terminologiques (« personnalité juridique », « souveraineté », « droit international »). Me Chassagnade-Belmin, doyen de la Faculté de droit de l'Institut catholique de Paris, traita ensuite du statut social des religieux et religieuses en France.

L'après-midi, sous la présidence de S. Exc. Mgr Blanchet, M. le chanoine Naz, directeur du *Dictionnaire de droit canonique*, dressa un tableau des empêchements de mariage improprement dits (c. 1081-1103) selon la jurisprudence rotale, en distinguant soigneusement les données précises de cette jurisprudence des idées trop fréquemment répandues à ce sujet dans notre monde moderne. Le programme prévoyait ensuite une conférence de M. le professeur Le Bras sur « Sociologie religieuse et droit canon », malheureusement l'illustre canoniste était encore retenu en Italie à la suite du Congrès canonique de Bologne et Rome, commémorant le VIIIe centenaire du *Decretum Gratiani*. M. le professeur Dauvillier, de l'Université de Toulouse, voulut bien faire participer les canonistes parisiens aux fêtes bolonaises en leur brossant un intéressant compte rendu de ces importantes assises.

Comme la veille, deux réunions spéciales terminèrent la journée; l'une, présidée par Mgr Michaud, doyen de la Faculté canonique de Lyon et archiprêtre de l'église Saint-Nizier de cette ville, groupa les pasteurs d'âmes pour une discussion de pastorale liturgique; l'autre réunit autour de M. le chanoine Nogues, official de Paris, ceux qui exerçaient dans leur diocèse quelque fonction judiciaire : M. le professeur Lefebvre, de Lille et Paris, apporta quelques précisions pratiques récemment recueillies à Rome et parla brièvement de la *vexata quaestio* du *ius* et de l'*usus iuris* dans les cas d'*exclusio prolis*.

Le mercredi 23 avril, M. le professeur Guizard, de la Faculté canonique de Paris, présenta la communication de M. Noubel, professeur à la Faculté canonique de Toulouse, sur la construction juridique actuelle de l'Eglise diocésaine. Il montra ensuite, au nom de la *Société d'histoire ecclésiastique de la France*, l'intérêt que

présente l'étude des anciens Statuts synodaux français et fit appel, à ce sujet, à la collaboration des chercheurs diocésains. Puis, M. le professeur des Graviers, de la même Faculté parisienne, exposa l'évolution de la jurisprudence canonique relative aux biens ecclésiastiques et s'attacha, en particulier, à commenter de façon pratique le canon 1529.

M. le Doyen Chassagnade-Belmin eut à présenter ensuite plusieurs communications de conférenciers absents : celle de M. de Naurois, professeur à la Faculté canonique de Toulouse, sur le statut de l'Eglise et des ministres du culte en droit français, puis celle de Me Rivet, doyen honoraire de la Faculté catholique de droit de Lyon, spécialiste des questions de droit civil des cultes.

Les séances de l'après-midi, sous la présidence de Mgr Fougerat, vice-recteur de l'Institut catholique, entièrement consacrées à ces problèmes, furent pour les congressistes l'occasion de poser à Me Chassagnade-Belmin d'intéressantes questions d'ordre canonico-civil sur la possession des biens des diocèses, des paroisses et des œuvres.

Il est superflu de souligner le bienfait de telles rencontres et l'enrichissement qu'elles apportent à ceux qui y participent. Aussi, forts de la Bénédiction Apostolique paternellement envoyée par S. S. Pie XII à cette « heureuse initiative », les congressistes ont adopté le principe d'une session analogue à tenir tous les deux ans, à Paris, à la même époque. En attendant les Journées de 1954, les professeurs des Facultés de droit canonique de France se seront rencontrés pour en mettre au point le programme, compte tenu des souhaits exprimés par ceux qui ont pris part à ces premières Journées. Entre temps, également, aura paru le compte rendu complet de la Session dans le recueil *L'Année canonique*, qui publiera non seulement le texte des communications effectivement présentées, mais encore celui des conférences qui n'ont pu être données faute de temps.

Cette simple énumération des travaux dont les Journées de droit canonique de Paris ont été l'occasion permet de se faire une idée de l'intérêt d'une semblable réalisation et du profit qu'en retireront les canonistes français.

M. Noirot.

BULLETIN CRITIQUE

F. GALTIER, *Le mariage. Discipline orientale et discipline occidentale. La Réforme du* 2 *mai* 1949. Beyrouth, Université St-Joseph, 1951, XXIV-460 p.

La date du 2 mai 1949 est celle de l'entrée en vigueur du *motu proprio* de Pie XII, datant du 22 février précédent et promulguant un nouveau statut oriental pour les Orientaux. Le P. Galtier publie une traduction française de celui-ci en même temps que des canons du Code latin sur le mariage, ce qui est possible du fait que les deux textes sont semblables en bien des points: les particularités du statut oriental sont imprimées en caractères gras, celles du Code latin sont mises entre parenthèses. L'auteur mène également de pair l'étude des deux disciplines, sans cependant les confondre ; son ouvrage s'adresse plus spécialement à ses élèves, anciens et actuels, de l'université St-Joseph de Beyrouth et à tout le clergé du Proche-Orient, qui, à quelque rite qu'il appartienne, a fréquemment à s'occuper de mariages entre fidèles appartenant à des obédiences diverses. Dans un des appendices de son livre, le P. Galtier donne une liste des principales décisions du tribunal de la Rote romaine qui applique le droit oriental antérieur au nouveau statut, il se réfère fréquemment à elles dans son ouvrage et c'en est une des originalités, de même que ses indications sur les lois civiles du Proche-Orient en matière de statut personnel. Le P. Galtier a bien entrevu les nombreuses difficultés d'interprétation que présente le nouveau statut matrimonial oriental, nous n'adhérons pas toujours aux solutions qu'il propose, nous avons indiqué plus haut (p. 201, n. 16; p. 202, n. 18; p. 204, n. 25) quelques divergences d'opinion, notamment en des questions qui atteignent la validité du mariage (sauf à tenir compte du doute de droit actuellement existant). Dans l'ensemble, l'auteur a fourni un effort très méritoire, spécialement adapté aux lecteurs auxquels il s'adresse particulièrement.

Charles de CLERCQ.

Alfred SCHÜLER, *Verantwortung. Vom Sein und Ethos der Person*, Krailling vor München, E. WEWEL, Verlag, 1948, 23×14, 262 p.

Disciple de Max Scheler, héritier de la pensée du regretté Theodor Steinbüchel, A. Schüler, professeur à Darmstadt, nous présente ici la notion de responsabilité dans la perspective d'une pensée personnaliste. Quatre principes fondamentaux construisent cette responsabilité: Dieu, qui est personne, s'adresse à l'homme en lui demandant d'opérer son propre salut; — l'homme, à son tour, est une personne, mais qui ne devient adulte qu'en répondant, dans l'ordre de l'existence, à la demande de Dieu; — l'homme doit dire un oui confiant à la réalité du monde, en y voyant toute la mesure d'existence qu'il a été possible de poser; — enfin, au lieu d'être rigide, la vie signifie le mouvant, où il importe de lire, à chaque instant, l'exigence adressée à l'homme vivant par un Dieu vivant, qui attend la réponse du moment. De ces principes il est aisé de conclure, que l'interprétation des situations devient le devoir moral fondamental que Dieu impose à notre responsabilité.

La difficulté majeure de cette morale, qui met, à ce degré, l'accent sur la situation personnelle et unique, réside dans l'exténuation de la notion même de la loi; une confrontation avec les morales plus nettement normatives ne peut donc être évitée. A première vue, la morale personnaliste, exposée par Schüler, semble bel et bien détruire, sinon la raison d'être du moins l'efficacité de la norme générale. Dès que la personne se rend compte, en effet, qu'aux yeux de Dieu, elle représente l'unique, à qui Dieu adresse une demande unique et de qui Il attend la réponse unique, elle se met à vivre une morale en tous points incompatible avec la morale classique de la loi générale. Schüler reconnaît le danger et il entend vider ici l'abcès. Pour cela plaçons-nous successivement, dit-il, à deux points de vue, celui de la loi et celui de l'individu moyen.

Plaçons-nous d'abord au point de perspective de la loi générale. Le défenseur de cette loi peut se croire autorisé à parler ainsi: pourquoi ériger en système le caractère unique de la personne, qui, par instinct, tend déjà, dans l'homme, à l'hypertrophie? Pour répondre, Schüler se fait philosophe. Dans un univers personnaliste, en effet, il est impossible d'engager la responsabilité d'une personne, en lui montrant simplement la conclusion d'un bon syllogisme, dont la loi générale serait la majeure et sa situation une simple mineure; même la casuistique, qui accumule volontiers les cas semblables, dans le but de donner à la loi une allure concrète, ne possède pas les titres suffisants à la soumission d'une personne concrète; il leur manque, aux deux, l'élément premier, le lien essentiel, que seule possède la situation concrète où se trouve la personne. Il ne s'agit nullement, par là, de libérer la personne de la loi générale; bien au contraire, la philosophie personnaliste entend la lier plus profondément et, ainsi, plus fortement à la volonté de Dieu, aperçue dans la situation concrète. Tant qu'on se contentera de fixer l'attention de la personne sur une formule

générale de la loi ou sur cet autre modèle décharné, qu'est le cas de morale, on persistera à lui cacher le texte complet, où elle pourrait et devrait lire tout son devoir, la situation vivante du moment; là seulement se trouvent réunis la loi générale et l'appel d'un Dieu personnel à un homme personnel.

De cet amalgame de la loi et du concret vivant, la loi générale tire un avantage inappréciable, puisqu'elle se trouve érigée, aux yeux de la personne, en valeur. Dès cet instant, la personne ne peut plus découvrir de raisons valables de se soustraire à la loi. Inversement, la loi demeure indispensable dans sa formulation générale, car elle seule permet à la personne de bien lire son devoir dans la situation concrète, surtout là, où l'intérêt particulier la solliciterait à ne pas voir la volonté de Dieu.

Plaçons-nous encore rapidement au point de vue de l'individu moyen en posant la question: appréciera-t-il une morale de la responsabilité personnelle plus qu'une morale de la loi rigide ? Nous pouvons en douter, car la loi abstraite simplifie ses recherches, supprime ses hésitations, lui épargne les inquiétudes sans fin qu'engendre nécessairement une responsabilité solitaire. Voilà ce qu'on peut objecter, en parlant au nom de l'individu moyen.

Schüler aperçoit cependant dans le renoncement de l'individu à juger lui-même sa situation, une abdication et un appauvrissement. En effet, l'individu moyen, dont il est question, abandonne son droit fondamental à voir la raison d'être de son obéissance et, de ce fait, il se prive de l'enrichissement qu'aurait été pour lui l'accomplissement approuvé de la loi. Il est inutile d'ajouter maintenant, que Schüler n'apprécie pas du tout l'obéissance dite aveugle; la clairvoyante lui apparaît non seulement plus méritoire, mais seule digne de l'homme.

L'effort de pensée de Schüler mérite la comparaison avec la morale de Kant, quoiqu'il aboutisse à recommander une attitude diamétralement opposée. Alors que la raison autonome, selon Kant, découvre dans la forme impérative de la loi, la raison suffisante de sa soumission, la personne, selon Schüler, fait valoir d'autres prétentions; pour se soumettre, elle demande à voir dans le devoir moral, non seulement une vague promesse de perfectionnement, mais un appel à grandir, que Dieu lui adresse dans une occasion unique; la voix de Dieu, c'est la situation; cet appel donne alors à son devoir, à la fois, de la grandeur et un caractère d'exceptionnelle urgence. Comparée à la morale de Kant, cette philosophie de la valeur marque l'émancipation de l'homme actuel.

C. ROBERT.

François DANTEC, *Foyers rayonnants, Guide moral de l'amour chrétien*, vol. I, *Féconds et Unis* (1951), Quimper, Direction des Œuvres, 20×12, 182 p.

Le livre comprend deux parties: la première traite du devoir de fécondité et d'éducation, où il est parlé séparément du nombre

des enfants, des soins matériels et de l'éducation. La deuxième partie analyse le devoir d'amour mutuel; là, après avoir rattaché l'amour humain à la charité, l'auteur passe aux différents domaines d'application de l'amour conjugal; il distingue ainsi le domaine des âmes, celui de l'intelligence, celui des cœurs, celui des corps et enfin le domaine de l'assistance matérielle. Cette construction logique n'empêche nullement la pensée d'être pondérée, tout en demeurant fidèle à la doctrine de l'Eglise, ni l'expression d'être, à la fois, discrète et tout à fait nette. Ce livre semble réaliser les conditions formulées récemment par l'Assemblée des Cardinaux et Archevêques de France. L'auteur nous promet un volume II, *Foyers fervents et apôtres.*

C. ROBERT.

Paul SCHMITT-EGLIN, *Le mécanisme de la déchristianisation.* Recherche pastorale sur le peuple des campagnes. Editions Alsatia, Paris 1952, 294 pages.

Les recherches de sociologie religieuse prennent de plus en plus d'importance et ne peuvent pas laisser indifférent le canoniste. En effet, le droit canonique codifie, c'est-à-dire consacre à la fois et immobilise, souvent après de longs tâtonnements et suivant les leçons de l'expérience, un moment de l'évolution de la discipline. Le sociologue se penche sur la même réalité: le peuple chrétien réagissant aux influences multiples exercées par un univers ambiant dont les structures, le plus souvent, ne sont plus chrétiennes. Mais le sociologue ausculte l'évolution, poursuit le fait; tandis que le canoniste définit le droit. On comprend aussitôt que l'un a besoin de l'autre, qu'ils ne peuvent pas s'ignorer.

On devine dès lors l'intérêt d'un ouvrage comme celui de M. l'abbé SCHMITT-EGLIN, au titre frappant. Est-il possible de démonter, un peu comme on ferait des pièces d'une horloge, le mécanisme de la lente déchristianisation des paroisses à laquelle assistent, impuissants, tant de prêtres ? L'auteur étudie spécialement le cas des villages de banlieue, où le processus est plus apparent et plus rapide qu'ailleurs, mais l'ouvrage vaut pour l'ensemble du monde rural. Il a même une portée plus générale: en faisant appel à la psychologie des profondeurs et à la philosophie de l'histoire, il se classe parmi les meilleurs ouvrages de psychologie sociale. Ce trait le distingue nettement des travaux de sociologie religieuse où domine l'enquête statistique.

Rarement la pensée et l'action, également vigoureuse chez ce philosophe-curé, se sont mieux éclairées l'une l'autre. On aimerait reconstituer la genèse de cet effort, le cheminement des analyses préalables : c'est l'effort du prêtre avec sa culture, ses études, sa vie spirituelle, en somme son univers mental propre et de niveau supérieur, pour redécouvrir et assumer l'univers mental des «simples» habitant le village de banlieue. D'où le plan de l'ouvrage. D'abord une esquisse de l'évolution sociale et économique du village et de

l'exode rural qui en résulte: les meilleurs partent; il se fait une sorte de sélection par en-bas et la population restante, désencadrée, manifeste une « psychologie des simples » que M. SCHMITT s'efforce de comprendre. C'est la partie neuve et originale du livre, d'un apport considérable dans le domaine de la pastorale. Une troisième partie, intitulée « la structure spirituelle du village », décrit les réactions collectives des simples, les conflits et tensions du psychisme villageois. Cette exploration humaine préalable permet désormais de mieux comprendre « la religion au village » (4e partie) et d'esquisser à la fois les étapes de la déchristianisation et les processus de rénovation religieuse. L'auteur est ainsi amené, à la lumière de l'histoire en particulier, à distinguer divers états de chrétienté, de désaffection religieuse, de libéralisme, d'émancipation..., qui se succèdent parfois en évolutions cycliques, peuvent même se superposer dans des groupes sociaux différents et commandent une pastoration prudente, adaptée, extrêmement diverse.

L'historien du droit canonique se sentira à l'aise dans ce livre. Il retrouvera, rajeunis par l'actualité et surtout approfondis par une solide culture philosophique, ses problèmes familiers des siècles passés. Il sentira surtout revivre l'éternelle sollicitude du prêtre selon le cœur de Dieu à l'égard de « toutes les églises ».

P. WINNINGER.

Santé et Société : les découvertes biologiques et la médecine sociale au service de l'homme. Compte rendu in extenso de la 38e Session des Semaines Sociales de France (Montpellier 1951). Un vol. in-8° de 414 pages. Prix : 950 fr. franco. Ed. La Chronique Sociale de France, Lyon, 16, rue du Plat. C.C.P. 65-78.

La bande qui entoure ce volume porte la mention : « Questions brûlantes, réponses sérieuses ». L'antithèse résume l'esprit et formule la qualité principale de la Semaine Sociale de Montpellier, dont ces pages denses et vivantes forment le compte rendu.

La Semaine de Montpellier n'a pas hésité à poser des questions brûlantes : celles que déterminent les découvertes biologiques de notre siècle : l'insémination artificielle, stérilisation, procédés contraceptifs, préformation du sexe dans l'embryon, euthanasie, action sur les hérédités et le développement biologique de l'homme; celles qu'entraîne le développement des sciences psychologiques : emploi des tests, de la psychotechnie, de la psychanalyse, des « sérums de vérité »; celles qui proviennent de l'évolution même de la médecine en rapport avec le mouvement général de la société: situation du médecin dans le monde moderne, hygiène et prophylaxie sociales, médecine collective, sécurité sociale, politique de la population et l'eugénisme, politique de la santé publique. Autant de questions dont chacun comprendra l'actualité et l'importance.

C'est la première fois qu'on les aborde ainsi de front, dans leur ensemble, dans leur liaison à la fois logique et historique, la première fois qu'on essaie d'y répondre par une synthèse.

Les réponses sont sérieuses, élaborées à la lumière de l'expérience scientifique, du droit naturel et de l'idéal évangélique. Les noms mêmes des collaborateurs sont une garantie de loyauté et de compétence; biologistes comme l'illustre professeur Remy COLLIN, médecins comme les professeurs Jules EUZIÈRE, Robert LAFON, Marc RIVIÈRE, les docteurs René BIOT, Pierre MERLE, Yves BIRAUD, René BARTHE, assistantes sociales comme Mlle Ruth LIBERMANN, juristes comme MM. Jean RIVERO et Paul DURAND, praticiens de l'action sociale et familiale comme MM. Louis PEYSSARD et Jacques DOUBLET, sociologues comme M. Joseph FOLLIET, théologiens et moralistes comme le R. P. DUCATTILLON, le Chanoine Pierre TIBERGHIEN, le R. P. Louis BEIRNAERT. Une leçon d'introduction de M. Charles FLORY, président des Semaines Sociales, donne le sens général des travaux.

Ici encore c'est la première fois que pareille équipe de spécialistes des sciences de l'homme a été rassemblée, et dans une pareille homogénéité de jugement et de sentiment.

Ce courage intellectuel, ce sérieux, cette diversité des compétences, cette unité de la pensée commune, voilà ce qui fait le prix d'un ouvrage que se disputeront les spécialistes des professions médicales ou para-médicales et le public cultivé soucieux de l'avenir humain.

A. BOSCHI, S. J., *Nuove questioni matrimoniali*, 3a edizione riveduta e aumentata, Torino, Marietti, in-8, VI - 348 p.

Sous un titre un peu vague, le P. Boschi nous présente un véritable manuel de morale conjugale. Voici les matières traitées, tant sous leur aspect moral que pastoral: l'onanisme, l'avortement, les droits et devoirs des époux, la continence périodique, mariage et eugénisme et l'insémination artificielle. L'ouvrage se recommande par une documentation abondante (les notices bibliographiques ne constituent pas le moindre intérêt du travail) et la clarté de l'exposé. Cependant un index alphabétique n'aurait pas été inutile.

Le Père Boschi n'hésite pas à prendre position et son jugement est, dans l'ensemble, modéré: les conclusions bien établies sont nettement séparées des questions discutables (cf. p. ex. pour l'insémination artificielle, p. 339-340, pour la continence périodique dans le mariage, p. 250-252). La mise au point des problèmes moraux concernant l'insémination artificielle se range parmi les meilleurs commentaires de l'allocution de Pie XII du 29 septembre 1949.

Mais la partie du livre qui retiendra surtout l'attention des canonistes (le chapitre premier sur les fins du mariage et l'appendice du chapitre sixième « sterilizzazione e validita del matrimonio ») me paraît moins bien réussie : du point de vue doctrinal, la question des fins du mariage aurait mérité plus ample développement; quant à la célèbre sentence de la S.R. Rote du 22 janvier 1944, pourquoi

l'auteur n'en a-t-il pas publié le texte comme il a eu l'heureuse idée de le faire pour les documents du Saint-Siège relatifs à l'onanisme (p. 98-108) ? En ce qui concerne l'impuissance de la « mulier perfecte excisa », le P. Boschi admet qu'il y a « dubium iuris »: les deux opinions, l'une affirmant l'impuissance et l'autre la niant, sont probables.

Jean BERNHARD.

ACHEVÉ D'IMPRIMER
LE 30 JUIN 1952
SUR LES PRESSES DE LA
SOCIÉTÉ NOUVELLE
D'IMPRESSION
MüH-LE ROUX
45, rue du Fossé-des-Treize
A STRASBOURG

Dépôt légal
3e trimestre 1952

N° d'ordre
de l'imprimeur: 819

REVUE DE DROIT CANONIQUE

ABONNEMENTS

Le prix de l'abonnement est fixé à 1500 francs pour la France et à 7 dollars ou l'équivalent de cette somme convertie en francs français pour l'étranger (3000 lires pour l'Italie, à verser à Libr. Desclée et Cie, Piazza Grazioli, 4, Roma). Une réduction de 10% est faite aux étudiants des Facultés de droit canonique et de l'Institut de Droit canonique de Strasbourg.

Les abonnements partent du 1er janvier : ils sont payables, après réception du premier fascicule, par chèque postal adressé à M. l'abbé J. BERNHARD, 11, rue de la Toussaint, Strasbourg (Bas-Rhin), France. Compte courant : Strasbourg 61-184. Nous acceptons aussi les chèques bancaires. A moins d'être dénoncés avant le 31 décembre, les anciens abonnements sont censés renouvelés pour l'année suivante.

Les abonnés belges sont priés de virer le montant de leur abonnement au compte chèque postal de M. l'abbé Charles de Clercq, Anvers, 54, rue du Péage (C.c.p. 432344).

Les abonnés du Canada voudront bien s'adresser au: Service Général d'abonnement , Benoît Baril, 4234, rue De Laroche, Montréal, 34, Qué.

A NOS ABONNES

Tous nos abonnés sont priés de s'acquitter au moins partiellement du prix de leur abonnement pour 1952, dès la réception de ce fascicule.

Nous adressons un pressant appel aux abonnés qui ne nous auraient pas encore fait parvenir le montant de leur abonnement pour 1951 de bien vouloir le faire immédiatement.

CORRESPONDANCE

On est prié d'adresser la correspondance relative à la rédaction à M. l'abbé J. BERNHARD, 11, rue de la Toussaint, Strasbourg; la correspondance concernant l'administration de la Revue doit être adressée à Mlle F. ZÆGEL, Secrétaire de la Revue, 27, rue du Faubourg-National, Strasbourg.